3 1761 05506359 8

cf. Görland "Beist. ÷ K", p. [465].

Kosmograf z Schubert

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/kantspsychologie00meyr

KANT'S PSYCHOLOGIE.

DARGESTELLT UND ERÖRTERT

VON

JÜRGEN BONA MEYER,

DOCTOR UND PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
IN BONN.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Bessersche Buchhandlung.)

1870.

652453
28. 2. 57

Vorwort.

Was meine Arbeit über Kant's Psychologie will und in welchem doppelten, zugleich historischen und speculativen, Interesse sie unternommen ist, habe ich kurz in der Einleitung ausgesprochen, welche auch am Schluss den Gang der Untersuchung in den einzelnen Abschnitten bezeichnet. Ueber den besonderen Inhalt dieser Abschnitte giebt das ausführliche Inhaltsverzeichniss eine vorläufige Uebersicht. Die Ergebnisse meiner Betrachtung habe ich überall am Ende jeden Abschnittes oder am Beginn des folgenden kurz zusammengefasst und überdies am Schlusse der ganzen Arbeit dieselben noch einmal übersichtlich zusammengestellt. Wo es sich in meiner Arbeit um die Darstellung fremder Ansichten handelte, habe ich Jeden zuerst möglichst selbst reden lassen, und mir erst dann erlaubt, wo es möglich und förderlich schien, diese Ansichten einfacher und verständlicher auszudrücken. Diese Behandlungsart musste allerdings mein Buch umfangreicher machen, aber, wie ich hoffe, nicht zur Beschwerde des gewissenhaften Lesers. Bei dieser Art erspare ich Jedem die Mühe nachzuschlagen, ob irgend einer der besprochenen Philosophen Das wirklich gesagt hat, was ich ihn sagen lasse; ich gebe einem Jeden zum vollen Urtheil darüber das Material selbst zur Hand. Meine Studien haben mich gegen Citate ohne Ausfüh-

rung und gegen comprimirte Darstellungen fremder Ansichten im Allgemeinen so misstrauisch gemacht, dass ich für die historischen Partien meines Buches eine andere als die gewählte Darstellungsart mir nicht erlauben konnte und wollte. Auch wird meine Arbeit selbst an wesentlichen Puncten ihrer historischen Abschnitte über Kant's Stellung zur Psychologie seiner Zeit zu zeigen Gelegenheit haben, wie irrige Ansichten sich durch Unterlassung solcher Genauigkeit festsetzen konnten. Dabei habe ich Sorge getragen diese historischen Erörterungen von den speculativen zu sondern, um das Nachdenken über die Probleme selbst nicht durch Berufungen und Berichtigungen äusserer Art zu beeinträchtigen. Schon das Inhaltsverzeichniss kann über diese Sonderung eine vorläufige Auskunft geben. Hoffentlich sichert diese Behandlungsart meiner Arbeit den Charakter einer gewissenhaften Forschung. In der Sache hoffe ich durch sie zugleich dem richtigen Verständniss Kant's und dem speculativen Fortschritt der Psychologie zu dienen.

Der sechste Abschnitt dieser Arbeit hat bereits als Habilitationsschrift bei der Uebernahme meines jetzigen Amtes eine begrenzte Verbreitung gefunden. Derselbe hat jetzt eine wesentliche Ergänzung erfahren in der Besprechung des Schlusses von der Einheit des Selbstbewusstseins auf die Simplicität und Immaterialität der Seele sowie in der Darstellung und Prüfung der Lehre vom inneren Sinn.

Kant's Werke sind nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert citirt.

Bonn, den 10. August 1869.

Inhalt.

Einleitung.

Die historische und die speculative Seite der Aufgabe dieser Schrift und Bezeichnung ihrer einzelnen zur Untersuchung gestellten Probleme . . . . . S. 1—4

Erster Abschnitt.

Historischer Rückblick auf die verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Philosophie Kant's zur Psychologie . . . . . S. 3—28

Ansicht K. Fischer's, Liebmann's, Ulrici's. S. 3—7. — Ansicht C. E. Schmid's, Reinhold's, Herder's. S. 8. — Ansicht von Fries und seiner Schule. S. 9—22. — Ansicht Schopenhauer's und Beneke's. S. 22—25. — Ansicht Herbart's. S. 25—27. — Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten. S. 27—28.

Zweiter Abschnitt.

Kant's System der philosophischen Disciplinen und die Stellung der Vernunftkritik in demselben . S. 29—39

Wesen und Theile der reinen und der empirischen Philosophie nach Kant; Bestimmung des bei Kant wechselnden Gebrauchs der Worte Vernunftkritik, Transscendentalphilosophie und Metaphysik in Beziehung zum System der philosophischen Disciplinen. S. 29—35. — Tabellarische Uebersicht der Bezeichnung dieser Disciplinen des Systems. S. 36. — Folgerungen daraus für die richtige Auffassung der kritischen Aufgabe Kant's in Rücksicht einiger Urtheile von Herbart und Fries über das Verhältniss Kant's zur Psychologie. S. 37—39.

Dritter Abschnitt.

Die psychologische Grundlage der drei Kritiken Kant's und das Problem der Seelenvermögen . . S. 40—121

Kant's Unterscheidung des Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungsvermögens als Grundlage der drei Kritiken und Herbart's Tadel der psychologischen Voraussetzungen dieser Grundlage bedürfen einer abermaligen Prüfung. S. 40.

Kapitel 1. Die historische Entwicklung der Ansicht Kant's über die psychologische Grundlage seiner Kritiken. S. 41—64.

Die historische Entwicklung der Gedanken Kant's über dieses Problem, dargelegt aus seinen Briefen und Schriften. S. 41—55. — Kurze Zusammenfassung dieses Entwicklungsganges und Prüfung des dabei mitwirkenden Einflusses von Sulzer, Tetens, M. Mendelssohn, Eberhard, Herder. S. 56—64.

Kapitel 2. Herbart's Urtheil über die psychologische Grundlage der Kritiken Kant's, seine Ansicht über die Lehre von den Seelenvermögen; Lotze's und Trendelenburg's Angriffe und die Vertheidigung der Herbartianer. S. 65—70.

Herbart's Urtheil über die psychologische Grundlage der Kritiken Kant's und über die Lehre von den Seelenvermögen. S. 65—73. — Die Stellung Lotze's und Trendelenburg's zur vorliegenden Frage und die Vertheidigung Herbart's durch Volkmann, Drobisch, Schilling, Pokorny, Nahlowsky; Langenbeck's Urtheil über die Differenz der Ansichten. S. 73—74. — Die Nothwendigkeit einer abermaligen Prüfung der Lehre von den Seelenvermögen. S. 75—76.

Kapitel 3. Prüfung der Urtheile und Ansichten Herbart's, seiner Schule und deren Kritiker. — Vertheidigung der Lehre von den Seelenvermögen. S. 77—118.

Psychologie und Metaphysik, Herbart's irrige Ansicht vom Wesen der Seele: ihre Selbsterhaltung. S. 77; ihre Veränderung. S 81. — Der Vermögens- und Kraftbegriff, die Mehrheit der Kräfte in einem Wesen. S. 84—87. — Die Einfachheit der Seele und die Mehrheit der Sinne. S. 87—90. — Fühlen und Begehren nicht ableitbar aus dem Vorstellen. S. 90—102. — Trennbarkeit der Aeusserungen der drei Seelenvermögen von einander. S. 102—114.

— Causalzusammenhang der Seelenvermögen. 114—116. — Praktische Bedeutung der Lehre von den Seelenvermögen. S. 117.

Kapitel 4. Beurtheilung der Ansicht Kant's über die psychologische Grundlage seiner Kritiken. S. 118—121.

Rückblick auf Kant's Stellung zu dem Problem. Das zwiefache Interesse unserer Vernunft, die Einheit und die Unterschiede der Dinge zu erkennen. Berechtigte Warnung Kant's vor dem einseitigen Berücksichtigen des Einheitstriebes. Kant verfolgt bei dem vorliegenden Problem den richtigen Weg der Untersuchung, geht von richtigen Voraussetzungen über den Kraftbegriff aus und gelangt zu einer im Wesentlichen richtigen Unterscheidung der drei Grundvermögen unserer Seele. Mangelhaft bleibt nur seine Unterscheidung des Gefühls- und Begehrungsvermögens. S. 118—121.

Vierter Abschnitt.

Die psychologische Methode des Kant'schen Kriticismus . . . . . S. 122—143

Kapitel 1. Verschiedene Ansichten darüber. S. 122.

Fries behauptet die psychologische Natur der Kant'schen Entdeckung des Apriori, ähnlich F. A. Carus, Reinhold, Herder; — Ulrici und K. Fischer bestreiten die Richtigkeit einer solchen Auffassung im Sinne Kant's; Ueberweg vertheidigt ihre Möglichkeit. — Bedürfniss einer eingehenden Prüfung der Frage. S. 122.

Kapitel 2. Darlegung der Kant'schen Entdeckung des Apriori. S. 123—140.

Die allmählige Entwicklung dieser Entdeckung Kant's. S. 123—129. — Die psychologische Analyse und Reflexion in den Prolegomenen. S. 129—131; in der Kritik der reinen Vernunft. S. 132—135; in der Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft. S. 136—139; in der Kritik der Urtheilskraft. S. 139.

Kapitel 3. Die psychologische Natur der Entdeckung des Apriori. S. 140—143.

Kant's psychologische Entdeckung der Thatsachen des Apriori. S. 140—141. — Die transscendentale Deduction der Rechtmässigkeit desselben. S. 142. — Recht und Unrecht in den Urtheilen von Fries und K. Fischer. S. 143.

Fünfter Abschnitt.

Kant's Abweisung der psychologischen Empirie von Metaphysik, Logik und Ethik . . . . S. 144—206

Kapitel 1. Kant's Aeusserungen darüber. S. 145—158.

Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik. S. 145; von der reinen Logik. S. 146–150; von der reinen Moral. S. 151—158.

Kapitel 2. Erklärung und Prüfung der Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik. S. 159—170.

Schopenhauer's, Beneke's, Fries Urtheile darüber, das Irrige derselben. S. 159—161. — Erklärung der Abweisung Kant's aus dem Gebrauch des Begriffs Erfahrung. S. 161—164. — Darlegung des Irrthums Kant's über das psychologische Verhältniss von Analyse, Reflexion und Induction in Betreff der Erkenntniss der Seele. S. 164—168. Das Auffinden des Apriori ist eine psychologische Analyse der inneren Erfahrung und die transscendentale Deduction eine psychologische Rechtfertigung dieser Analyse. S. 168—170.

Kapitel 3. Erklärung und Prüfung der Abweisung der psychologischen Empirie von der Logik. S. 170—181.

Tieftrunk's, Fries, Herbart's, Trendelenburg's Urtheile darüber, der Vorwurf des Formalismus der Kant'schen Logik. S. 171—174. — Prüfung der Ansicht Kant's: die psychologische Natur der transscendentalen Logik von Kant verkannt. S. 174. — Daraus sich ergebende Irrthümer über Sinn, Verstand und Vernunft, über die Auffindung der Kategorien, über die Beziehung der Kategorien zu den Urtheilsformen und psychologische Erklärung dieser Irrthümer. S. 174—180. — Die nachtheiligen Folgen derselben für die Philosophie nach Kant und der Fortschritt auf dem von Fries eingeschlagenen Wege. S. 180—181.

Kapitel 4. Erklärung und Prüfung der Abweisung der psychologischen Empirie von der Ethik. S. 182—206.

Beurtheilung des ethischen Formalismus Kant's durch Fries, Schleiermacher (Dilthey), Herbart, Trendelenburg. S. 182–193. — Prüfung dieser Urtheile und der Ansicht Kant's. Psychologisches Vorurtheil hindert Kant bei der Erforschung der moralischen Natur des

Menschen, nothwendige Beschränkung dieses Vorwurfs S. 193. — Kant's Entdeckung des Apriori auf dem Gebiete der Moral. S. 194. — Die Idee der Verbindlichkeit gegenüber dem Guten keine leere Form. S. 195. — Die Formel des kategorischen Imperativs als Kriterium des Sittlichen. S. 196. — Die reale Grundlage dieses Kriteriums in dem Grundgesetz der sittlichen Gemeinschaft vernünftiger Wesen. S. 197. — Die sittliche Triebkraft dieses Gesetzes und das Unrecht der Klagen über den Formalismus desselben. S. 198. — Kant's Täuschung über die psychologische Natur seiner Entdeckung des sittlichen Grundelements und die daraus folgende einseitige Beschränkung dieser Entdeckung auf die Idee der sittlichen Verbindlichkeit. S. 198—200. — Diese Idee und die sittlichen Ideale verglichen mit der synthetischen Einheit der Apperception und den Kategorien. S. 200—204. — Die aus dem Irrthum Kant's über die psychologische Natur seiner Analyse des sittlichen Bewusstseins sich ergebenden Mängel seiner Moral. S. 205—206.

Sechster Abschnitt.

Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. S. 206—296

Kapitel 1. Darstellung der Ansicht Kant's. S. 206—219.

Kant's Aeusserungen über rationale Psychologie als Wissenschaft. S. 206—213; über empirische Psychologie als Wissenschaft. S. 214—219.

Kapitel 2. Prüfung der Kant'schen Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie. S. 220—267.

a) Kant's Recht zu seiner Darstellung der rationalen Psychologie. S. 222—228.

Beziehung dieser Darstellung zu Wolff. S. 222—225; zu M. Knutzen, M. Mendelssohn, H. S. Reimarus. S. 225—227. — Kant verhalf der in den Werken dieser Männer enthaltenen Beweisführung der rationalen Psychologie zu ihrem klarsten Ausdruck. S. 227—228.

b) Der Paralogismus der rationalen Psychologie. S. 228—234.

Formaler Fehler Kant's in der Darstellung des Paralogismus und Berichtigung dieses Fehlers. Die Richtigkeit des Grundgedankens vertheidigt gegen Herbart. S. 228—234.

c) Der Begriff vom Ich und die Einheit des Selbstbewusstseins. S. 235—267.

Herbart's Kritik des Kant'schen Ichbegriffs. S. 235—238. — Kant's Aeusserungen darüber. S. 238—243. — Rechtfertigung Kant's gegen Herbart. S. 244—249. — Ungültigkeit des Schlusses von der Einheit des Bewusstseins auf die Simplicität und Immaterialität der Seele, Vertheidigung Kant's gegen Lotze; hypothetische Berechtigung der materialistischen Behauptung, dass die Materie denken könne, oberflächliche Vertretung dieser Behauptung seitens der Materialisten. S. 249—267. — Das Recht einer idealistischen Theorie in der Psychologie. S. 267.

Kapitel 3. Prüfung der Kant'schen Ansicht über die empirische Psychologie. S. 267—296.

a. Die Lehre vom inneren Sinn als Gegenstand der empirischen Psychologie. S. 268—286.

Kant's Lehre vom inneren Sinn. S. 268—273. — Herbart's Kritik dieser Lehre. S. 274—276. — Widerlegung dieser Kritik. S. 277. — Einwände von Drobisch und Volkmann. S. 278—279. — Widerlegung dieser Einwände. Bedingte Rechtfertigung Kant's und Bezeichnung des psychologischen Mangels seiner Ansicht. S. 280—286.

b. Die wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit der empirischen Psychologie. S. 286—296.

Kant's Ansicht über die Erfordernisse einer eigentlich so zu nennenden Wissenschaft. — Die daraus sich ergebenden nachtheiligen Folgen für seine Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft. S. 286—289. — Kant's Irrthum in Beziehung zur Unfertigkeit der damaligen Psychologie. S. 290—291; zur Unsicherheit der psychologischen Forschung überhaupt. S. 292. — Die falsche Trennung der rationalen und der empirischen Psychologie und die zukünftige Aufgabe der Psychologie als Wissenschaft. S. 292—296.

Schluss.

Ergebnisse der Arbeit . . . . . S. 297—312

3-29
140-50
170 81
206-19
292-96
297-312

Einleitung.

In dem Stadium ruhiger Selbstbesinnung, in welchem sich die Wissenschaft der Philosophie nach ihrer letzten Sturm- und Drangperiode gegenwärtig befindet, sind Rückblicke auf Kant, den Urheber dieser letzten Bewegung, besonders am Platze. Die kühnen Fahrten, welche die Philosophen nach Kant seiner Warnung zuwider auf den offenen Ocean der Speculation gewagt haben, sind nicht von dauernd glücklichem Erfolge gewesen. Sie alle waren zwar bestimmt neues festes Land zu entdecken, ihre Unternehmer glaubten auch solches entdeckt zu haben; aber die angeblich neuen Länder erwiesen sich bald als längst bekannte und wegen ihrer Unfruchtbarkeit ehedem schon verlassene. Nur in einzelnen dieser Länder wurde trotzdem abermals eine festere Ansiedelung versucht. Gross indessen ist die Bevölkerung nirgend geworden, und an einem lebhaften Verkehr der verschiedenen Völker mit einander fehlt es gänzlich. Sie treiben ihren Handel und Wandel für sich und berühren einander nur bisweilen in dem Kampf gegen gemeinsame Feinde. Diese neuen philosophischen Ansiedler haben nämlich bei aller Divergenz unter einander durch ihren Ausgang aus der Philosophie Kant's doch einen gemeinsamen Grundzug des Idealismus beibehalten, der sie zum Kampfe wider den Materialismus und philosophischen Indifferentismus verbündet. Sie alle anerkennen selbst den Werth dieser gemeinsamen Abstammung, rechten aber hart mit einander über die Grade oder die

Reinheit dieser Blutsverwandtschaft. Mit Grund sagte K. Fischer (in seiner akademischen Rede: Die beiden Kantischen Schulen 1862): »Es giebt keinen namhaften Denker seit Kant, der die eigene Lehre nicht mit der Kantischen auseinandergesetzt, nicht aus dieser, sei es durch Fortbildung oder Entgegensetzung abgeleitet hätte; keinen, der nicht den Beweis hätte führen wollen, dass die Kantische Lehre, richtig verstanden und unabhängig beurtheilt, geraden Weges zu der seinigen führe.« Schon der Streit über die Berechtigung dieser Ableitung der verschiedenen Richtungen aus der Kant'schen Philosophie hat es nothwendig gemacht, dass mit stets erneuter Kraft ein unbefangenes Verständniss dieser Philosophie gesucht worden ist. Wer die Natur philosophischer Differenzen kennt, wird sich ferner darüber nicht wundern, dass es noch jetzt nicht nur an einem einigen Urtheil über Kant, sondern selbst an einer einigen Auslegung seiner Ansicht in Hauptpuncten fehlt.

Insofern derartige Streitfragen nur von dem Interesse historischer Genauigkeit aufgeworfen und erwogen werden, darf der Fortschritt der philosophischen Speculation schwerlich viel von ihnen erwarten. Unsere Zeit hat die vorwiegend historische Betreibung der Philosophie hinreichend kennen zu lernen Gelegenheit gehabt, um den Gedanken aufkommen zu lassen, es mögte nunmehr wiederum an der Zeit sein auf dem Boden neu errungenen Wissens den Problemen selber ins Auge zu sehen. Dieses Verlangen halte ich für so berechtigt, dass selbst ein Rückblick auf den wichtigsten Philosophen der Neuzeit, auf Kant, mir nicht als zeitgemäss erscheinen würde, wenn nur das Interesse historischer Verständigung solche Untersuchung veranlasste. Es giebt aber derartige Fragen, die mit dem speculativen Fortschritt unserer Wissenschaft so eng zusammenhängen, dass die Entscheidung über die Auffassung Kant's zugleich eine Entscheidung über die einzuschlagenden Wege der Forschung selber ist. Bei solchen Fragen verlohnt

es sich wohl die Klarheit über das Problem in der Verständigung über Kant zu suchen. Zu solchen Fragen nun gehört entschieden die Frage über das Verhältniss der Kantschen Philosophie zur Psychologie, und aus diesem Grunde mache ich die viel besprochene, aber doch noch unerledigte Frage zum Gegenstand dieser eingehenden Arbeit.

Meine Untersuchung wird folgenden Gang nehmen:

I. wird aus einem historischen Rückblick auf die verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Philosophie Kant's zur Psychologie die Nothwendigkeit einer abermaligen Erörterung und endgültigen Entscheidung der Streitfrage dargethan werden.

II. wird gezeigt werden, welche Stellung Kant selbst der Aufgabe seiner Vernunftkritik im System der philosophischen Disciplinen anweist, um dadurch das Urtheil über die metaphysische oder psychologische Natur des Kriticismus vorzubereiten.

III. wird die psychologische Grundlage der drei Kritiken Kant's, auch die psychologische Entdeckungsgeschichte dieser Grundlage dargelegt und sodann durch eine Erörterung des Problems der Seelenvermögen diese Grundlage psychologisch gerechtfertigt werden, soweit nicht Irrthümer Kant's zu einer Berichtigung auffordern.

IV. wird die psychologische Methode des Kriticismus durch alle drei Kritiken verfolgt, und die besonders von Fries aufgestellte Behauptung gerechtfertigt werden, dass das Apriori auf dem Wege psychologischer Reflexion entdeckt sei.

V. wird erklärt werden, in welchem Sinne Kant's Abweisung der psychologischen Empirie von Metaphysik, Logik und Ethik zu verstehen ist, sodann soll unter Berücksichtigung der in Betracht kommenden philosophischen Kri-

tiker Kant's untersucht werden, wie weit diese Abweisung berechtigt, wie weit unberechtigt ist.

VI. endlich soll im Zusammenhang Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft nach ihrer rationalen wie nach ihrer empirischen Seite dargestellt und beurtheilt werden, was von selbst zu einigen Schlussbetrachtungen über die gegenwärtigen Bedürfnisse für die Zukunft dieser Wissenschaft führen wird.

Erster Abschnitt.

Historischer Rückblick auf die verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Philosophie Kant's zur Psychologie.

Die Frage nach der psychologischen Natur und Grundlage des Kant'schen Kriticismus ist neuerdings wieder angeregt worden durch Kuno Fischer's Rede »über die beiden Kantischen Schulen in Jena«, als welche hier die durch Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel vertretene Identitätsphilosophie einerseits, und die durch Fries eingeschlagene psychologisch-anthropologische Richtung andererseits betrachtet werden. »Die Frage — sagt K. Fischer — ob die Vernunftkritik metaphysisch oder anthropologisch sein solle, ist ein echtes, in der Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie seit Kant unvermeidliches Problem.« Fries wird unter den Anhängern Kant's als derjenige hervorgehoben, der insbesondere bemüht gewesen ist, die psychologisch-anthropologische Natur der Kantschen Philosophie darzuthun und zu entwickeln. Auch in dem kürzlich erschienenen Bd. 5 seiner Geschichte der neueren Philosophie hebt K. Fischer in derselben Weise Fries hervor. »Die psychologische Fortbildung und Erneuerung der Kantischen Kritik, diese sogenannte anthropologische Kritik, findet ihre hauptsächliche Darstellung in Fries und den Seinigen.« Die Berechtigung zu dieser Auffassung Kant's und

die Möglichkeit der durch Fries beabsichtigten Entwicklung bestreitet K. Fischer. Dass die Vernunftkritik im Sinne Kant's nicht anthropologisch sein sollte, scheint ihm ausgemacht. Gerade darin soll die Differenz zwischen Kant und Fries bestehen, dass Kant die psychologisch-anthropologische Grundlage seiner Kritik abwies, Fries aber sie behauptete, gerade aus dieser Differenz soll die Nothwendigkeit für Fries entsprungen sein die Vernunftkritik in seinem Sinne zu erneuern. Die Frage stellt sich demnach für K. Fischer nur so: ob Kant ein Recht hatte die psychologische Grundlage seiner Kritik abzuweisen oder ob Fries im Rechte war, wenn er diese Grundlage als nothwendig vorhandene zu erweisen unternahm. Nach Fischer's Ansicht soll Kant's Vernunftkritik auf einer psychologisch-anthropologischen Grundlage nicht ruhen können, die von Fries und Anderen gewünschte und versuchte Entwickelung oder Ergänzung also nicht vertragen. »Kant und Fichte — so meint K. Fischer — wussten wohl, warum jener seine Kritik, dieser seine Wissenschaftslehre durchaus nicht wollten für Psychologie gelten lassen. Waren ihre Einsichten nur psychologisch und darum nur empirisch, so waren in demselben Augenblicke die Objecte dieser Einsichten nicht mehr ursprünglich und damit hatte das Unternehmen beider Philosophen seinen Sinn verloren.« Die Selbstbeobachtung könne doch nur das eigene Ich erfassen, gelange somit nie zu Resultaten, welche die Kennzeichen der apriorischen Gewissheit, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, an sich trügen. K. Fischer giebt natürlich zu, dass unsere ursprünglichen Vernunftäusserungen, dass die Anschauungen von Raum und Zeit, Begriffe wie Causalität u. a. zunächst auf dem Wege der Erfahrung und Selbstbeobachtung von uns gewonnen sind, dass wir auf diesem Wege zuerst derselben inne werden. Aber Eines — meint er — könne auf diesem Wege nie entdeckt werden: nämlich, dass jene Vernunftäusserungen, es seien An-

schauungen oder Begriffe, a priori sind. Was a priori sei, könne nie a posteriori erkannt werden. Wenn im Gegentheil Fries der Meinung sei, was die Vernunftkritik entdecke, sei a priori, aber die Entdeckung selbst sei a posteriori, so liege darin das πρῶτον ψεῦδος der Friesischen Philosophie. »Wenn nun die Vernunftkritik blos psychologisch und darum lediglich empirisch ist — ruft er aus — wie können die Objecte ihrer Einsicht a priori sein? Das mögte ich mir gern deutlich machen lassen.« Auch in der 1865 erschienenen 2. Auflage seines Systems der Logik und Metaphysik, S. 112. §. 55, erklärt K. Fischer diesen Gesichtspunkt von Fries, so einleuchtend und zutreffend er scheine, doch für unmöglich. »Sind die Kategorien Objecte einer psychologischen Einsicht, so sind sie Erfahrungsobjecte, so gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjecten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobject ist allgemein und nothwendig; wenigstens lässt sich diese Beschaffenheit durch Erfahrung nie einsehen. Sind also die Kategorien blos Erfahrungsobjecte, so sind sie weder allgemein noch nothwendig, dürfen wenigstens als solche nicht angesehen werden, so lange sie als Erfahrungsobjecte gelten: so sind sie nicht a priori, also überhaupt nicht Kategorien. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die Kantische Kritik alles Gewicht legt.« — Neuerdings hat Liebmann in seiner Schrift »Kant und die Epigonen« 1865 S. 151 die Summe seiner Urtheile über Fries Verhältniss zu Kant in der Wiederholung der Worte K. Fischer's zusammengefasst. Die eigentliche Tendenz der Kantischen Kritik für eine psychologische zu halten, erklärt derselbe für das ärgste Missverständniss, das ihr widerfahren kann. Fries Versuch die Kantische Philosophie in diesem Sinne zu corrigiren gilt ihm als Rückfall in den Lockeschen Empirismus. —

In ähnlicher Weise hatte schon früher Ulrici in seinem Grundprincip der Philosophie, 1845 Thl. I, die Unmöglichkeit

einer psychologischen Grundlage der Vernunftkritik zu erweisen gesucht. »Locke — sagt er daselbst S. 300 — rechnete die Erkenntniss der Thatsachen des Bewusstseins zur inneren Erfahrung. Wollte Kant jene Thatsachen ebenfalls auf diese innere Erfahrung stützen; so würden sie nach seiner eigenen Begriffsbestimmung daraus ohne alle Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, mithin ohne alle philosophische Berechtigung sein. Nach Kant's eigenen Behauptungen können mithin jene Thatsachen, auf denen seine ganze Philosophie ruht, als Thatsachen nicht a priori, als a priori nicht Thatsachen sein.«

Die entgegengesetzte Ansicht über die Grundlage der Vernunftkritik soll nach Fries schon vor ihm der Kantianer C. Christ. Erhard Schmid geäussert haben. Fries erinnert an diesen seinen Vorgänger in der Vorrede zur »Neuen Kritik der Vernunft,« Bd. 1, S. XXXVII: »Erhard Schmid bemerkte sehr früh, dass der Knoten der Kritik eigentlich in der Anthropologie gelöst werden müsse, aber das allgemeine Vorurtheil liess ihn nicht zu Worte kommen.« Auch F. A. C. Carus in seiner Geschichte der Psychologie (1808) S. 694 nennt den Geist der kritischen Philosophie psychologisch, schon weil kritisch. »Als kritische Philosophie zeigt sie, auf welchem Wege die Wahrheit nicht zu finden sei; da sie aber einen inneren Leitfaden andeutete, so war in ihr ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung enthalten, wie man ihn vorher nie gehabt hatte. Kant's Untersuchungen gingen daher von dem Menschen aus. Seine Vernunftkritik hatte eine ganz psychologische Grundlage, von der sogar ihr Gelingen abhing. Sie behandelt daher fast in allen ihren Theilen zugleich psychologische Gegenstände.« — In ähnlichem Sinne behauptete C. L. Reinhold in den von Kant selbst gut geheissenen »Briefen über die Kantische Philosophie,« Bd. 2 (1792) S. 25, »der kritische Philosoph halte sich an die blosse Zergliederung der nothwendigen und allgemeinen Gesetze der vorstellenden Kraft, die

er durch Reflexion über die zur inneren Erfahrung gehörigen Thatsachen des Bewusstseins kenne, und die er auch aus jenen Thatsachen ohne sonderliche Mühe und ohne Gefahr missverstanden zu werden entwickeln würde, wenn ihm nicht die schwankenden Begriffe, halbwahren Grundsätze und vieldeutigen Formeln, die seine Leser durch ihre bisherigen philosophischen Ueberzeugungen mit sich brächten, Hindernisse in den Weg legten.« Reinhold konnte daher meinen im Geiste Kant's seine Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens zu entwickeln. Nach seiner Ansicht »gehören die Thatsachen des reinen Selbstbewusstseins, die sich nur durch Begriffe denken lassen, in deren Merkmalen von den äusseren Eindrücken abstrahirt werden muss, zu denen der inneren Erfahrung in wie ferne dieselbe von der äusseren unabhängig und nur vom blossen Subjecte abhängig ist.« (s. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen Bd. 2. (1794) S. 61.) Im Grunde hielt ebenfalls Herder die psychologische Selbstbeobachtung für den eigentlichen, aber von Kant selbst verkannten Grundcharakter der Vernunftkritik, wenn er den Titel derselben tadelnd sagt: »Das ungeziemende Wort Kritik der Vernunft verliert sich also in das anständigere wahre: Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte.« (s. Werke, Carlsruhe 1820: Zur Phil. u. Geschichte. Thl. 14. Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. 1799. I. VII. 5. S. 37.) —

Eine ausführliche philosophische Rechtfertigung und Entwickelung dieser Auffassung der Kantschen Philosophie unternahm zuerst Fries. Er wird daher als der klassische Autor für diesen ganzen Standpunkt des nur subjektiv begründeten Lockeanismus von J. H. Fichte in seinen Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie. 1828. (2. Aufl. 1841. S. 350) bezeichnet. »Ihm ist es unstreitig gelungen — sagt ebenfalls E. Reinhold in seiner Geschichte der Philosophie, 5. Ausg.

1858. Bd. 3. S. 225 — in seiner Zergliederung der theoretischen und praktischen Vermögen des menschlichen Geistes sowohl diejenigen Voraussetzungen der Erkenntnisstheorie seines Vorgängers, welche in der That derselben zum Grunde liegen und worüber dieser sich unklar geblieben als das empirisch-psychologische Fundament des subjectiven Idealismus geltend zu machen, wie auch dieses System in allen Theilen zu einer vollständigeren und folgerichtigeren Ausführung zu erheben. Hierdurch hat er den wohlbegründeten Ruhm sich erworben, der ausgezeichnetste und verdienstvollste unter den der Richtung des Meisters im Wesentlichen treu gebliebenen Anhängern der Schule zu sein.« Wer Fries für den bedeutendsten Repräsentanten dieser Auffassung hält, darf, sobald er ihn beurtheilt, nicht mit Liebmann es »für weder nöthig noch wünschenswerth halten, den Gang seiner Untersuchungen genau im Einzelnen zu verfolgen.« Vielmehr wird er die wissenschaftliche Nothwendigkeit anerkennen, zunächst die Auffassung von Fries selber eingehend darzustellen. Ich werde dieser Aufgabe in der Weise nachzukommen suchen, dass ich die in Fries Neuen Kritik der Vernunft enthaltenen Ansichten resumirend, doch möglichst mit Fries eigenen Worten darstelle. Fries schreibt nicht präcis, seine Ansichten lassen sich bündiger ausdrücken. Doch werde ich mich bemühen eine Zusammenfassung seiner Deductionen nicht auf Kosten der Deutlichkeit vorzunehmen, und werde selbst einige Umständlichkeit und Wiederholung der Hauptsachen nicht scheuen, wenn dadurch der Gedankengang und die Grundansicht von Fries bestimmter hervortreten könnte. Ich werde die Ansichten in directer Rede zum Ausdruck bringen, ohne Einmischung eigener Urtheile oder Bemerkungen, und werde nur bisweilen durch ausdrückliche Nennung des Namens Fries an diesen Charakter meiner Darstellung erinnern.

Fries will durch seine Entwicklung des psychologischen Fundaments der Vernunftkritik zugleich diese über ihren eigenen

Grundcharakter aufklären, er glaubt somit Kant selbst im Sinne Kant's zu berichtigen und zu verbessern. In diesem Sinne redet er von »dem eigenthümlich Kantischen Vorurtheil des Transscendentalen«. (Neue Kritik der Vernunft. 1807, Bd. 1. Einleitung. S. XXVII und S. XXXV ff.) »Kant spricht — heisst es daselbst — von transscendentalen Principien im Gegensatze gegen metaphysische, hier sind die erstern solche, die aus reinen Erkenntnissen a priori für sich bestehen, wogegen in den metaphysischen immer ein Begriff a priori auf einen durch Erfahrung erst zu gebenden angewandt wird. Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, dass Kant mit seiner transscendentalen Erkenntniss eigentlich die psychologische oder besser anthropologische Erkenntniss meinte, wodurch wir einsehen, welche Erkenntniss a priori unsre Vernunft besitzt und wie sie ihr entspringt. Z. B. der Grundsatz, dass jede Veränderung eine Ursache habe, ist metaphysisch, aber die Einsicht, dass sich dieser Grundsatz in unserm Verstande finde, und wie er angewendet werden müsse, ist transscendental, und die Vernunftkritik unterscheidet sich eben darin von der Philosophie selbst, dass sie die transscendentale Erkenntniss enthält, dagegen letzterer die logische und metaphysische gehört.

Kant aber machte den grossen Fehler, dass er die transscendentale Erkenntniss für eine Art der Erkenntniss a priori und zwar der philosophischen hielt, und ihre empirische psychologische Natur verkannte. Dieser Fehler ist eine unvermeidliche Folge jenes andern, so eben von uns gerügten, dass er die philosophische Deduction mit einer Art des Beweises verwechselte, die er transscendentalen Beweis nannte.

Allerdings durfte er so auch nicht zugeben, dass seine transscendentale Erkenntniss empirisch sei, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen Recht geben wollte. Denn wenn er seine Erkenntniss a priori aus dem transscendentalen Prin-

cip z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies, so gründete er sie auf dieses, liess sie aus ihm entspringen, und wenn dieses also empirisch war, so ruhte seine ganze Erkenntniss a priori doch wieder auf empirischem Grunde, und entsprang aus der Wahrnehmung.

Für denjenigen, der sich diesen Missgriff nicht verbessert, liegt im Kantischen System ein unüberwindlicher Widersinn, indem durch die Apriorität der transscendentalen Erkenntniss, die innere Wahrnehmung selbst zur Erkenntniss a priori gemacht wird, und so anstatt des Kantischen transscendentalen Idealismus ein absurder empirischer Idealismus heraus käme, nach welchem das Ich nicht nur Selbstschöpfer seiner Welt, sondern sogar seiner selbst würde.

Dieser Missgriff ist Ursache, dass Kant das Wesen der Reflexion nie begriff, und Sinn und Verstand nicht in einer Vernunft zu vereinigen vermogte. Er gab ihm den Widerwillen gegen empirische Psychologie und innere Selbstbeobachtung, welcher bei einigen seiner Schüler, z. B. bei Fichte, in eine wirkliche Aversion umschlug. — An diesem Vorurtheil kränkelt jede bisherige Behandlung der Vernunftkritik, und die grössten Fehler wurden alle durch die natürliche Folge desselben gemacht, dass man die innere Wahrnehmung für den Quell von Erkenntnissen a priori hielt. Daher das unmittelbare Bewusstsein bei Reinhold und andern, daher die Fichte'sche innere und intellektuelle Anschauung und der Rückschritt zum völligen dogmatischen Rationalismus bei Schelling.

Wir werden diesem Fehler dadurch zu begegnen suchen, dass wir das subjective, empirische, anthropologische Wesen der transscendentalen Erkenntniss ganz deutlich machen, und den Unterschied der Deduction und des Beweises genauer angeben.« —

Was Locke, Leibnitz, Hume die Untersuchung des

menschlichen Verstandes nannten, was den neueren Eklektikern die Aufgabe der empirischen Psychologie, Kant die der Vernunftkritik war, das will Fries philosophische Anthropologie nennen. Das Gebiet derselben soll nur die innere Erfahrung sein, ihr Gegenstand der Mensch, so wie er sich innerlich kennt. Diese innere Naturlehre gilt ihm als die wahre Grunduntersuchung aller Philosophie; ihr Standpunkt als der einzige Standpunkt der Evidenz für speculative Dinge. Die innere Geschichte des Erkennens selbst soll den Gegenstand der innern Anthropologie bilden. Die vollständige Aufgabe, welche Locke der Speculation geben wollte, wenn er sagte, sie solle zuerst den menschlichen Verstand untersuchen, um seine Kräfte kennen zu lernen, oder die Aufgabe, welche Kant nachher eine Kritik der Vernunft nannte — soll nichts anders sein, als diese philosophische Anthropologie. »Unsere Untersuchung beginnt auf dem vorsichtig zu wählenden Standpunkt der empirischen Psychologie oder der inneren Selbstbeobachtung, wo wir uns hüten müssen, mit idealen, metaphysischen Voraussetzungen die reine Thatsache gleich anfangs zu trüben, wo wir aber doch nicht bei dem nur beschreibenden der Erfahrungsseelenlehre für diese und jene Klasse von Geistesvermögen und ihren vorkommenden Varietäten stehen bleiben, sondern wo wir diese reine Thatsache nur als Grund brauchen, von welchem eine vernünftige Induction nach gut gewählten heuristischen Maximen ausgeht, um sich zu den allgemeinen Gesetzen unseres inneren Lebens, und somit zu einer physikalischen Theorie dieses Lebens rein nach seinen geistigen Verhältnissen zu erheben.« — Für diesen seinen Zweck findet Fries die gehaltreichsten Vorarbeiten in Kants Kritiken der Vernunft. Ihm zufolge liesse sich wohl behaupten, dass Kant der erste war, der die Idee dieser Wissenschaft in Rücksicht einer Uebersicht des Ganzen fand, der erste, der sich so über blos beschreibende Psychologie erhob. Als das, was

ihn selbst aber nöthigte die Arbeit Kant's einer gänzlichen Umarbeitung zu unterwerfen, bezeichnet Fries die Kantische Verkennung des inneren Sinns und des Wesens der Reflexion, deren Folgen sich bis in's Einzelnste über das Ganze verbreite.

Ueber diese Verhältnisse unserer Erkenntniss entwickelt nun Fries zur Verbesserung Kant's folgende Ansichten. (s. Bd. I. Buch 1. Absch. 2 c. Vom inneren Sinn. Buch 2. Abschn. 2. Theorie der Reflexion. Bd. II. Buch 3. Kap. 2. Höchste Gründe einer Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen. — Vergl. s. Geschichte der Philosophie. 1840. Bd. 2. S. 574 ff. 590 ff.)

Kant wurde durch die Kriterien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit in Stand gesetzt, uns sehr bestimmt zu lehren, welche Erkenntnisse a priori in unsrer Vernunft sind, wie unentbehrlich uns ihr Gebrauch wird, und wie sie angeordnet werden müssen. Fragt man aber, wie unsre Vernunft zu denselben komme, so giebt Kant nur die Antwort: sie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unserm Geiste, angeborene Ideen sind es aber nicht. Was sind sie aber dann sonst, und wodurch erhalten wir sie? Darauf hat Kant nie geantwortet. Fries versucht eine Antwort, indem er zeigt, wie wir durch Reflexion zum Bewusstsein dieser ursprünglichen Thätigkeiten unserer Vernunft, dieser allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse gelangen. Wir müssen zunächst die subjective Allgemeingültigkeit dessen, was für jeden Fall gilt unterscheiden von der beschränkten Gültigkeit dessen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Z. B. ich entwerfe mir eine hypothetische Theorie der Voltaischen Säule, prüfe sie durch Versuche, und alle meine Versuche stimmen damit überein, so hat diese Theorie für mich subjective Allgemeingültigkeit. Dies aber geht nur auf die unvollständige Gewissheit des durch Induction Wahrscheinlichen Wir müssen, um zum Apriorischen zu ge-

langen, eine andere subjective Allgemeingültigkeit suchen, eine solche, die für mich in jedem möglichen Falle gilt; unter dieser Allgemeingültigkeit würde zugleich eine Gültigkeit für Jedermann verstanden, dessen Vernunft organisirt ist wie die meinige. Subjectiv allgemeingültig in diesem Sinne oder apodiktisch ist die Erkenntniss Desjenigen, was Jedermann weiss und was für den Einzelnen immer die gleiche Gültigkeit hat; dem steht entgegen eine nur assertorische Gültigkeit dessen, was nur der Einzelne weiss, und dessen Erkenntniss nur zu gewissen einzelnen Gemüthszuständen gehört. Jede Sinnesanschauung hat nur eine Gültigkeit für mich, hingegen allgemein mathematische und philosophische Wahrheiten gehören mir nicht in Beziehung auf diesen oder jenen einzelnen Gemüthszustand, sondern sie gelten für meine Vernunft überhaupt und sind in Jedermann's Vernunft, wie in der meinen. In Rücksicht der blos assertorischen Erkenntniss kann ich täglich lernen, indem ich neue Erkenntnisse in meine Vernunft übertrage, in Rücksicht der apodiktischen, philosophischen und mathematischen Erkenntniss hingegen gilt das Platonische: μάθησις ἀνάμνησις alles Lernen ist Erinnerung. Das Lernen in Philosophie und Mathematik trägt gar nichts Neues in unsern Geist hinein, sondern ist blosse Ausbildung der Selbsterkenntniss, wir weisen nur auf, was Alles im Innern unserer Vernunft liegt. Diese apodiktische Erkenntniss ist das Beharrliche in der Thätigkeit unserer Vernunft, sie muss aus dem ursprünglichen Wesen der Vernunft entspringen, sie ist die eigenthümliche Aeusserung ihrer Selbstthätigkeit. Hieraus wird das Anthropologische dieses Verhältnisses deutlich. Die menschliche Vernunft ist eine erregbare Erkenntnisskraft. Es liegt in ihr eine gewisse Form der Erregbarkeit, welche aber zur Aeusserung ihrer Thätigkeit erst durch den Sinn im einzelnen Falle angeregt werden muss. Hier ist also die apodiktische Erkenntniss Dasjenige, was durch die blosse Form der Erreg-

barkeit bestimmt ist, was folglich in jeder Vernunft dasselbe sein muss, und der einzelnen so zukommt, dass es jeder Erkenntniss zu Grunde liegt. Dieser Unterschied des Assertorischen und Apodiktischen kommt ganz mit dem Kantischen a posteriori und a priori überein. Alle assertorische Erkenntniss ist Erkenntniss a posteriori, denn sie entspringt erst aus der einzelnen Erregung, die apodiktische Erkenntniss hingegen ist a priori, denn sie verbreitet sich mit der nothwendigen Form ihres Gesetzes auch über alle zukünftige Wahrnehmung. Dahin gehört die ganze reine Mathematik und reine Philosophie. Auf diese Weise erscheint unserm Verbesserer Kant's das Apriori und Aposteriori von leichter Anwendung und bequem, um uns auf den assertorischen oder apodiktischen Ursprung einer Erkenntniss aufmerksam zu machen. Es soll sich darnach angeben lassen, was diese nicht aus der Erfahrung entsprungene Erkenntniss a priori eigentlich sei. Sie ist das Eigenthum der ursprünglichen Selbstthätigkeit im Erkennen, welches durch die blosse Form der Erregbarkeit unserer Vernunft bestimmt wird; sie ist also das nothwendige Grundgesetz aller unserer Erkenntniss, unter dessen Bedingung jede einzelne Erkenntniss stehen muss; aber wir finden sie in uns immer nur durch ihren Abdruck an dem einzelnen sinnlich gegebenen Stoff, von dem wir sie nur durch Abstraction trennen.

Sich resumirend nimmt Fries Folgendes als festgesetzt an: Unsere Erkenntnisskraft wird durch den Sinn zu ihren einzelnen Thätigkeiten angeregt, sie gibt aber zu diesen Anregungen eine sich gleichbleibende Form der Erkenntniss hinzu, so dass uns zwar aller Gehalt der Erkenntniss von der Sinnlichkeit kommt, jeder sinnliche Gehalt aber unter der Bedingung einer Form steht, die nur aus dem ursprünglichen Wesen unserer Vernunft als Selbstthätigkeit entspringt. Ferner das Vorhandensein der innern Thätigkeiten im Gemüthe ist nicht hinlänglich, um sie uns zum Bewusstsein zu bringen, wir haben

noch ein eigenes Vermögen der inneren Selbstbeobachtung, welches aus innerm Sinn und Reflexionsvermögen besteht. Was man gewöhnlich in der Erkenntniss sinnlich nennt, die Anschauung, ist Dasjenige, was wir durch innern Sinn in uns wahrnehmen; was man gewöhnlich dem Verstande zuschreibt, ist Dasjenige, was wir nur durch Reflexion in uns auffinden. Der innere Sinn zeigt uns unsere Erkenntnisse nur bei Gelegenheit einzelner sinnlicher Anregungen, die Reflexion trennt durch Abstraction die allgemeine Form, welche der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört, von diesem Einzelnen, und bringt uns so durch allgemeine Gesetze in den apodiktischen Verhältnissen die vollständige Erkenntniss zum Bewusstsein. Was dieses Vermögen des Wiederbewusstseins überhaupt zu unserer Erkenntniss hinzugiebt, ist die Deutlichkeit der Erkenntniss. Wir erweitern unsere Erkenntniss durch Erfahrung, wir verdeutlichen sie durch Reflexion. Die philosophische Erkenntniss ist diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewusst werden; sie ist durchaus discursiv und apodiktisch. Philosophische Urtheile behaupten wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechthin und noch dazu apodiktisch, ohne uns irgend auf eine zu Grunde liegende Anschauung berufen zu können; wir sagen Sätze aus, die sich nur denken lassen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen. So behaupte ich z. B.: jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäss als Zweck an sich behandelt werden, es ist ein Gott und der Wille ist frei. Ich erkenne Gesetze der Natur, der Freiheit und der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Solche Sätze können wir nicht demonstriren oder in der Anschauung nachweisen, auch nicht aus andern Urtheilen beweisen, denn sie sind Grundsätze, sondern nur deduciren, d. h. aus einer Theorie der Vernunft als ursprüngliche Grundsätze derselben aufweisen. Ich beweise nicht, dass jede Sub-

stanz beharrlich ist, sondern ich weise nur auf, dass dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liegt; ich beweise nicht, dass ein Gott ist, sondern ich weise nur auf, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaubt. Durch solche Deduction thun wir den Forderungen des Systems genug, keinen Satz ohne Grund anzunehmen. Dieser Nachweis aber ist ein blosses Geschäft der Anthropologie und somit der inneren Erfahrung. Bei der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniss des gegebenen Gegenstandes beruht die Evidenz und Wahrheit derselben durchaus nur darauf, dass sie dem Gemüthe unmittelbar gegeben ist, d. h. auf ihrem Dasein im Gemüth; wir dürfen aber auch bei unsrer apodiktischen Aussage des Apriorischen nie etwas Anderes verstehen, als das Vorhandensein ihrer Erkenntniss im Gemüthe. Freiheit, Gottheit, Welt und alle Gegenstände dieser Ueberzeugung sind gerade das für uns objectiv unmittelbar Unerreichliche, hier also müssen wir gewiss zunächst nur bei den Gesetzen unsers Erkennens stehen bleiben. Die Wahrheit dieser Erkenntniss kann daher nicht auf eine Uebereinstimmung derselben mit dem Gegenstande gegründet werden; sie besteht vielmehr nur in der Uebereinstimmung meiner Selbstbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntnissen. Wir fragen nur, ob wir unsre Erkenntnisse von dem Bewusstsein durch den inneren Sinn oder die Reflexion richtig aufgefasst haben. Wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, setzen wir nur den Begriff der empirischen Wahrheit für die Wiederbeobachtung und eine Regel der subjectiven Begründung der Erkenntnisse voraus, ohne uns auf die objective Begründung der transscendentalen Wahrheit näher einzulassen. Diesem Resultat sind aber die gewöhnlichen Ansprüche des Bewusstseins zuwider. Wir fordern im Grossen immer objective Begründung. Wenn ich Jemandem nur zeige: wir Menschen müssen uns das einmal so und so vorstellen, wir können es

anders nicht denken, so bleibt ihm immer noch die Hauptsache zurück: ist es denn aber auch wirklich so, wie wir es denken und vorstellen? Die Aufgabe stellen wir also immer für objective Begründung, allein jeden einzelnen Versuch zur Lösung machen wir doch nur mit subjectiven Begründungsmitteln, nehmen dann aber das Eine für das Andere, und dies ist der Grundfehler aller irrigen Speculationen. Der Nachweis, dass immer nur von Dem die Rede ist, wie die menschliche Vernunft weiss und erkennt, und nicht unmittelbar von Dem, wie die Dinge an sich sind, charakterisirt die richtige idealistische Wendung der Speculation; es ist dies eigentlich der Geist der Speculation, welchen Kant als Kriticismus gegen den auf das Objective gehenden Dogmatismus geltend machen wollte. So bestimmt aber Kant auch diesen subjectiven Standpunct seiner Kritik in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft beschreibt, so hat er das Verhältniss desselben doch nicht ganz durchschaut, sonst hätte er niemals transscendentale (auf den Nachweis der Uebereinstimmung mit dem Gegenstande gerichtete) Beweise versuchen können. Fries will Kant's kritisches Verfahren noch von diesem Mangel befreien. Dadurch erhalten wir dann die rein anthropologische Aufgabe einer Geschichte unseres Erkennens und einer Theorie unserer Vernunft als letztes Bedürfniss aller Speculation. Zur klaren Entwicklung dieser Theorie zu gelangen, soll Kant hauptsächlich gehindert sein durch sein Vorurtheil des Transscendentalen. Kant nennt eine Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein sollen, überhaupt beschäftigt. Die Transscendentalphilosophie gilt ihm allein als reine Philosophie. Diese Transscendentalphilosophie ist nun aber nichts anderes als psychologisch anthropologische Selbstbeobachtung, von der die ursprünglich metaphysische Erkenntniss a priori zu unterscheiden ist. Diese

ist das eigentlich Apriorische unsrer Erkenntniss, die ursprüngliche Erregbarkeit der erkennenden Vernunft; die Transscendentalphilosophie dagegen zeigt nur den Weg der psychologisch-anthropologischen Selbstbeobachtung, auf welchem wir zur Erkenntniss des Apriorischen gelangen. Dies Missverständniss Kant's soll auch seine Lehre von der reinen Apperception zur schwierigsten und unverständlichsten Lehre in der Kritik der reinen Vernunft gemacht haben. Kant will vermittelst dieser für seine Theorie wichtigsten Lehre die Einheit und Verbindung unserer Erkenntnisse erklären. Wäre dieses erreicht, so müssten sich nach Fries aus dem gefundenen Einheitsprincip die wirklich vorkommenden Formen der Verbindung einzeln ableiten lassen. Dies leistet die Kantische Theorie nicht; sie gibt nur den leeren analystischen Satz des Selbstbewusstseins »Ich denke« als obersten Grundsatz des Verstandes, aus dem jene Ableitung unmöglich ist. Kant meinte, dass dies kein unentbehrliches Bedürfniss seiner Kritik sei. Das soll nach Fries für die Art, wie Kant sich die Aufgabe gestellt hatte, nicht unrichtig, aber doch für die Evidenz des ganzen Systems ein bedeutender Mangel gewesen sein. Fries sucht auch diesen Mangel durch eine Ausbildung der Lehre von der reinen Apperception zu verbessern. Kant soll die Identität der Apperception und die objective synthetische Einheit durch dieselbe nur als Erfolg der Form des Selbstbewusstseins (dass das »Ich denke« alle meine Vorstellungen begleitet) angesehen haben; aber diese Identität des Ich und somit der Selbsterkenntniss gilt nur als Theil der ganzen Identität der Apperception und der synthetischen Einheit durch diese. Die ganze objective synthetische Einheit der Apperception ist vielmehr die ursprüngliche Form der Einheit und Nothwendigkeit in der unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft selbst und nicht nur im reflectirenden Verstande. Die objective synthetische Einheit unserer Anschauung der Welt in Raum und Zeit und

die objective synthetische Einheit, die ich durch die Form des Urtheils denke, ist nicht durch die Einheit des Selbstbewusstseins, sondern schlechthin durch die Einheit der Vernunft bestimmt. Kant's Fehler soll sein, dass er die Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennens verwechselte. Kant's reine Apperception ist nur das reine Selbstbewusstsein, welches durch die Reflexion Ich bin oder Ich denke ausgesprochen wird. Diese reine Apperception ist aber nur eine einzelne materiale Bestimmung der ursprünglichen formalen Apperception, in welcher das Gesetz der Apodikticität, der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche die Reflexion auffasst, liegt. Es ist dies das Grundbewusstsein der Einheit und Nothwendigkeit unsrer ganzen Erkenntniss, von dem das Bewusstsein des identischen Ich nur eine Aeusserung ist, die wir durch Reflexion erfassen. Diese Aeusserung ist nicht mit dem Grunde zu verwechseln. Aus dieser Verwechslung Kant's soll der Fehler hervorgegangen sein, dass ihm Selbstthätigkeit der Erkenntnisskraft immer gleich Willkürlichkeit derselben gilt, d. i. Reflexion. So war also für die Fortbildung der Kantischen Philosophie hinsichtlich der Dialektik die Hauptsache, dass die in Kant's Bestimmung des Transscendentalen liegende Verwirrung aufgehoben, die metaphysische Erkenntniss a priori von der psychisch-anthropologischen Selbstbeobachtung unterschieden und die Kritik der Vernunft als psychisch-anthropologische Lehre anerkannt werde.

In ganz ähnlichem Sinne, wie Fries, hat Mirbt in seinem 1841 erschienenen Werk »Kant und seine Nachfolger« (neue Ausgabe 1851 ersch. unter dem Titel: »Kant's Philosophie« S. 182) Kant's Vorurtheil des Transscendentalen und die Vernachlässigung der empirischen, psychologischen Grundlage der Vernunftkritik gerügt, und behauptet, im Sinne Kant's

müsse die Philosophie von dem menschlichen Standpuncte der eigenen Selbstbeobachtung und Selbsterkenntniss aus bearbeitet werden. Ebenso urtheilte im unmittelbaren Anschluss an Fries sein Schüler Apelt über Kant und das Problem selbst schon in den 1846 erschienenen »Epochen der Geschichte der Menschheit« Bd. 2. S. 254 und 261, und ebenso in der 1857 erschienenen Metaphysik (bes. S. 510 §. 116 (S. 593—597) und §. 119 S. 608). Da die hier ausgesprochene Ansicht in allem Wesentlichen mit der Ansicht von Fries übereinstimmt, glaube ich nach der ausführlichen Darstellung dieser letzteren eine Wiederholung in wenig veränderter Fassung vermeiden zu dürfen. Es wird genügen, auf die Uebereinstimmung hinzuweisen.

Fries und seine Anhänger glaubten also im Geiste Kant's die psychologisch-anthropologische Grundlage seiner Vernunftkritik hervorheben zu müssen und hielten diese Entwicklung zugleich für die wichtigste im Interesse des Fortschritts der Philosophie nothwendige Verbesserung.

Aehnlich wie Fries haben über den Irrthum Kant's auch Schopenhauer und Beneke geurtheilt, aber ihre Berichtigungen behalten nicht wie bei Fries den Charakter der Aufklärung Kantischer Selbsttäuschung, sondern nehmen den Charakter principiell abweichender Ansichten an. Schopenhauer nennt in seiner Kritik der Kantischen Philosophie (als Anhang in Bd. 1 der Welt als Wille und Vorstellung) bei Besprechung des Grundgedankens der Vernunftkritik die allererste Grundannahme derselben eine petitio principii; sie liege in dem (bes. Prolegomena §. 1 deutlich aufgestellten) Satz: »Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äusserer, genommen sein.« Zur Begründung dieser Cardinal-Behauptung werde jedoch gar nichts angeführt als das etymologische Argument aus dem

Worte Metaphysik. Dem gegenüber behauptet Schopenhauer, wir hätten keinen Grund, bei der wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben, die inhaltreichsten aller Erkenntnissquellen, innere und äussere Erfahrung, uns zu verstopfen, um allein mit inhaltsleeren Formen zu operiren. Die Aufgabe der Metaphysik sei nicht, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äussere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniss sei. Daher sei nur durch die gehörige und am rechten Puncte vollzogene Anknüpfung der äusseren Erfahrung an die innere, und die dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnissquellen die Lösung des Räthsels der Welt möglich. Kant gehe von der mittelbaren, reflectirten Erkenntniss aus, er dagegen von der unmittelbaren. Für Kant sei die Philosophie eine Wissenschaft aus Begriffen, ihm eine Wissenschaft in Begriffe, aus der anschaulichen Erkenntniss, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft und in allgemeine Begriffe gefasst und fixirt. Schopenhauer nimmt die von Kant streng bewiesene Thatsache an, dass ein Theil unserer Erkenntnisse uns a priori bewusst, nicht auf dem Wege der Erfahrung in uns gekommen, sondern das dem Intellect ursprünglich Angehörige ist; aber er will für die Erkenntniss dieser Thatsache die innere Erfahrung nicht abweisen. Er meint sogar, dass Kant die reinen Anschauungen a priori nur auf dem Wege richtiger Selbstbeobachtung gefunden habe, und dass, wenn er sich nur ebenso unbefangen und rein beobachtend bei der Entdeckung der Verstandesbegriffe verhalten hätte, auch hier ein richtigeres Resultat gefunden worden wäre als seine Kategorientafel. —

Beneke hat sich über Kant's Irrthum in einer eigenen Schrift »Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit.« 1832 ausgesprochen. Nach seiner Meinung konnte Kant seine Erkenntnisstheorie nur aus innerer Erfahrung gewonnen haben.

Nur durch das innere Selbstbewusstsein konnte Kant der Kräfte gewiss werden, welche der menschliche Geist zur Bildung seiner Erkenntnisse hinzubringt. Kant würde darnach mit den philosophischen Denkern der übrigen gebildeten Völker darin übereinstimmen, dass nur auf Grundlage der inneren Erfahrung die Philosophie und insbesondere die Wissenschaft von der menschlichen Seele aufgerichtet werden könne. Aber gerade Dieses soll nach dem Kant'schen System in anderen Beziehungen durchaus unzulässig sein.

Nur unabhängig von der Erfahrung wollte Kant zur Erkenntniss der reinen Anschauungsformen und der Kategorieen gelangt sein. Die empirische Psychologie sei nach ihm durch ihre Idee gänzlich von der reinen oder eigentlichen Philosophie ausgeschlossen. Kant's Fehler bestehe darin, dass er die Speculation aus blossen Begriffen nur zur Vorderthür hinausgetrieben habe, um sie zur Hinterthür wieder einzulassen. Er habe selbst aus Begriffen speculirt anstatt sorgsam und genau zu beobachten, unter welchen Umständen und in welcher Art die innere Wahrnehmung zu Stande komme. Kant schwanke hin und her zwischen Erfahrung und Speculation, zwischen Idealismus und Realismus. Die philosophischen Principien sollten rein a priori gefunden werden, und doch stütze sich die Deduction der Kategorieen auf die in der Erfahrung gegebenen Urtheilsformen; und der kategorische Imperativ, die Grundlage der gesammten praktischen Philosophie und Religionslehre, werde von Kant selber in vielen Stellen (z. B. der Kritik der praktischen Vernunft) als ein Factum bezeichnet. Diesem Schwanken gegenüber behauptet Beneke, die in unserm Geiste a priori gegebenen Formen seien, wenn überhaupt, so doch nicht wieder a priori, sondern nur durch Erfahrung zu erkennen. Kant bemerke dies selber sehr richtig gleich in den ersten Worten seiner Kritik der reinen Vernunft. »Dass also unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar

kein Zweifel ... der Zeit nach geht keine Erkenntniss vor der Erfahrung vorher. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.« Also auch die nicht aus der Erfahrung stammende Erkenntniss könne, nach der ausdrücklichen Erklärung dieses entschiedenen Verfechters des Apriori selbst, auf keine andere Weise von uns erkannt werden, als indem wir uns auf Erfahrungen stützen. Kant widerspreche sich also im Grunde selbst, wenn er trotzdem die innere Erfahrung von der Erkenntniss des Apriori abweise. Gerade dieser psychologische Empirismus sei das Bedürfniss der Philosophie, welche die längst antiquirte Speculation aus Begriffen abthun wolle. Diesen Empirismus hat dann bekanntlich Beneke abweichend von Kant der Art zu entwickeln sich bemüht, dass nicht nur die Erkenntniss des Apriori aus der Erfahrung innerer Selbstbeobachtung gewonnen, sondern die apriorischen Erkenntnisse selbst aus der Erfahrung entwickelt werden sollen. Er hat es ferner versucht die Begründung der gesammten übrigen Philosophie, auch der Metaphysik, durch Psychologie zu erweisen. Im Gegensatz zu Herbart behauptet er, dass nicht nur die Psychologie wahrhaft wissenschaftlich ohne Metaphysik, sondern dass vielmehr die Metaphysik wahrhaft wissenschaftlich nur durch die Psychologie begründet werden könne (s. Die neue Psychologie 1845).

Herbart war in diesem Puncte anderer Meinung als Beneke. Er wollte keine Psychologie ohne Metaphysik. Zu jeder metaphysischen Untersuchung, welche von einem gegebenen Hauptbegriffe aus vorwärts gehe, um den Kreis des Wissens zu erweitern, meinte Herbart, gehöre zwar eine psychologische Untersuchung des nämlichen Begriffs in Ansehung seines Ursprungs; aber auch rückwärts, zu jeder von diesen psychologischen Untersuchungen gehöre die entsprechende metaphysische. Die Metaphysik habe die Bestimmung, die von der

Erfahrung aufgedrungenen Begriffe denkbar zu machen; die Psychologie gehe aus der allgemeinen Metaphysik hervor, indem die Forderung erfüllt werde, die Andeutung zu verfolgen, welche der Schein auf das Sein giebt, sie wirke auf die allgemeine Metaphysik zurück, indem sie den Ursprung der Formen der Erfahrung erkläre, welche dort blos als gegeben angenommen worden. (W. Bd. I. 255. 267. II. 250.) Nur ein Verkennen dieses Verhältnisses konnte ihm zufolge zur Kantschen Ansicht führen, es sei die Vernunftkritik an Stelle der Metaphysik zu setzen. Betrachte man den Umriss der Vernunftkritik, so könne man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: sei sie eine Psychologie? oder eine ganze Metaphysik? Einerseits laufe sie am Faden der Vermögen fort, die zum Erkennen nöthig erachtet werden, andererseits enthalte sie der Reihe nach die vier Wissenschaften: Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie. Da der richtige Begriff des Seins den kritischen Philosophen dergestalt ausserhalb der Schule gestellt hatte, dass sie für ihn nur noch ein Object der Betrachtung blieb: so sah er in ihr nur noch ein psychologisches Phaenomen. Aber er sah mit den Augen der empirischen Psychologie. Die damalige rationale Psychologie war kein Fernrohr, noch weniger ein Auge. (Allgem. Metaph. § 33. W. III. 118.) — »Dem Anscheine nach liegt die alte, völlig unkritische Psychologie, die Voraussetzung vieler Seelenvermögen, der ganzen Arbeit zum Grunde; und da Kant selbst dieser Voraussetzung sich absichtlich als seines Fundaments überall bedient hat, so darf man sich nicht wundern, wenn einerseits in neueren Darstellungen geradezu die empirische Anthropologie als der Anker des Heils für den Kantianismus bezeichnet, andererseits aber mit den Untersuchungen über die Mechanik des Geistes Alles gefährdet scheint, was diese Lehre Wahres und Anziehendes besitzt. Allein die alte Meinung von den Seelenvermögen hat dennoch mehr negativ als positiv auf Kant's Lehre gewirkt; indem sie ihm viele Fragen völlig verdunkelte, und

eine unrichtige Architektonik dadurch veranlasste, dass ein systematisches Ganzes fertig zu werden schien, indem alle Seelenvermögen nach der Reihe untersucht wurden.« Als Kant die Formen der Erfahrung in unserm eigenen Geiste aufgesucht habe, da sei ihm derjenige Theil der psychologischen Untersuchung missrathen, welcher den Ursprung unserer Erkenntniss betreffe. So habe er Folgen der Verhältnisse unter den Empfindungen für innere Einrichtungen des menschlichen Geistes, für ursprünglich in ihm gelegen, für a priori gehalten. (W. Bd. III. 118. 129. 243.) Die psychologischen Voraussetzungen, nach welchen die verschiedenen Seelenvermögen angenommen sind, und worauf die ganze Kritik des Erkenntnissvermögens gebaut ist, sind nach Herbart selbst als Thatsachen des Bewusstseins in jedem Puncte unsicher und voll von Erschleichungen. Die wahren Thatsachen des Bewusstseins seien die ganz individuellen und momentanen inneren Ereignisse in dem Gemüthe eines Jeden; diese könnten nicht nur schlechterdings nicht vollständig angegeben werden, sondern sie verdunkelten sich ohne Ausnahme schon während der Auffassung, so dass alle innere Wahrnehmung nur Bruchstücke liefern könne, die um so mehr verstümmelt ausfielen, je absichtlicher die Selbstbeobachtung sei. (W. Bd. 1. S. 259.) Dieser Weg, das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein zum Princip der Kantschen Philosophie und damit der Philosophie selbst zu erheben, muss nach Herbart irre führen. Er beklagt es daher, dass Fries aus der Lehre Kant's gerade das Fehlerhafte hervorhob, nämlich die empirisch-psychologische Grundlage. (W. Bd. III. 348.) —

Wir haben in diesen verschiedenen Auffassungen und Beurtheilungen der Kantschen Vernunftkritik ein Bild voller Widersprüche erhalten. Fischer, Ulrici und Liebmann meinen die Vernunftkritik müsse eine psychologische Grundlage abweisen, Beneke und Schopenhauer vermissen dieselbe und tadeln

Kant's Abweisung derselben, Fries sucht die Abweisung als eine Selbsttäuschung Kant's zu erklären und die Nothwendigkeit der psychologisch-anthropologischen Grundlage der Vernunftkritik zu erweisen, Herbart endlich findet diese Grundlage vor, hält sie aber für das Fehlerhafte der Kant'schen Philosophie und beklagt die Vergrösserung dieses Fehlers in der Schule Kant's. In Betreff des Apriori behaupten Fischer und Ulrici, dass es nach Kant nicht psychologisch zu entdecken sei, Beneke und Herbart leugnen die Apriorität der Erkenntnisse selbst, halten die apriorischen Erkenntnisse für erworbene, müssen natürlich ihren Ursprung für psychologisch ableitbar ansehen. Schopenhauer und Fries endlich halten die Apriorität der Erkenntnisse fest, behaupten aber zur Verbesserung Kant's, dass die Entdeckung dieser Apriorität auf dem Wege psychologischer Selbstbeobachtung und Reflexion gewonnen sei und allein gesucht werden könne.

Wir haben diese verschiedenen Ansichten nun an Kant selbst zu messen und ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit principiell zu beurtheilen.

Zweiter Abschnitt.

Kant's System der philosophischen Disciplinen und die Stellung der Vernunftkritik in demselben.

Kant ist bemüht möglichst bestimmt die Grenzlinien der verschiedenen Disciplinen der Wissenschaft zu ziehen, er nennt es nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt (II. 665). Wir müssen daher die von ihm vorgenommene Abtheilung derselben scharf im Auge behalten, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, das von den einzelnen Disciplinen Gesagte undeutlich auch als für angrenzende Disciplinen gesagt zu betrachten; dürfen aber dabei nie vergessen, dass es sich nur um eine Sonderung der betrachtenden Gesichtspuncte unserer Speculation handelt, deren zum Acte der Speculation selbst gar wohl mehrere in Gemeinschaft erforderlich oder wenigstens dienlich sein können. Dies Bedürfniss, stets genau die von Kant ausgeführte oder beabsichtigte Abgrenzung der einzelnen philosophischen Disciplinen zu beachten, ist besonders gültig zum richtigen Verständniss der Aufgabe und Stellung seiner Vernunftkritik, sowie ihrer Beziehung sowohl zur Metaphysik wie zur Psychologie. Es ist daher eine nothwendige Voraussetzung der hier anzustellenden weiteren Untersuchung, zunächst Kant's Anschauungen über das System der philoso-

phischen Disciplinen klar darzulegen. Schon die Differenz der Meinungen über diese Puncte (vergl. K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. Bd. 3. S. 274) fordert diese Vorarbeit.

Das Ziel der Philosophie geht nach Kant auf ein System aller philosophischen Erkenntniss, ein solches System ist Philosophie (II. 645). Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniss aus empirischen Principien. Die erstere heisst reine, die zweite empirische Philosophie (II. 647). Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik, welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniss a priori untersucht und heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniss aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heisst Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles Dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, ingleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen. Die Metaphysik [in dem angegebenen engeren Sinne genommen als System der reinen Vernunft, mit Ausschluss der Kritik] theilt sich in die des speculativen und des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reinen Vernunftprincipien aus blossen Begriffen (mithin mit Ausschliessung der Mathematik) von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge, diese die Principien, welche das Thun und Lassen a priori bestimmen und nothwendig machen. Metaphysik der speculativen Vernunft ist Das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt (II. 648). Dieser speculative

Theil der Metaphysik, der sich ihren Namen vorzüglich zugeeignet hat, die Metaphysik der Natur, besteht aus der Transscendental-Philosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die Transscendental-Philosophie betrachtet nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologie); die zweite betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben sein), und ist also Physiologie (obgleich nur rationale). Der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung ist entweder physisch oder hyperphysisch, immanent oder transscendent. Der immanente Gebrauch geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniss in der Erfahrung kann angewandt werden, der transscendente Gebrauch auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt. Die immanente Physiologie betrachtet Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind nur zweierlei Gegenstände derselben: die der äusseren Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die körperliche Natur; der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derselben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heisst Physik, aber, weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniss a priori enthalten soll, rationale Physik. Die Metaphysik der denkenden Natur heisst Psychologie, und aus der eben angeführten Ursache ist hier nur die rationale Erkenntniss derselben zu verstehen. Die transscendente Physiologie hat entweder eine innere Verknüpfung oder eine äussere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinaus gehen, zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesammten Natur, d. i. die transscendentale Welterkenntniss (rationale

Kosmologie), diese des Zusammenhanges der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transscendentale Gotteserkenntniss (rationale Theologie). Das ganze System der Metaphysik besteht somit nach Kant aus vier Haupttheilen: 1. der Ontologie (Transscendental-Philosophie), 2. der rationalen Physiologie (rationale Physik und Psychologie), 3. der rationalen Kosmologie, 4. der rationalen Theologie (II. 651).

Insofern bisweilen die rationale Physiologie, Kosmologie und Theologie insbesondere Metaphysik genannt wird, kann in den Prolegomenen (III. 32) gefordert werden, die Transscendentalphilosophie müsse vor aller Metaphysik vorhergehen. Dem entsprechend wird in der Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten v. J. 1791 die Ontologie als Propädeutik, als Vorhof der eigentlichen Metaphysik bezeichnet. Sie ist als Theil der Metaphysik diejenige Wissenschaft, welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Uebersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu diesen nur als Propädeutik, als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller rechten Erkenntniss a priori enthält. Diese Transscendental-Philosophie d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniss a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft die Erweiterung dieser von den Grenzen des Sinnlichen zum Felde des Uebersinnlichen beabsichtigt (I. 488. 504). In diesem engeren Sinne ist auch der Ausdruck Metaphysik genommen in den beiden Abschnitten der Prolegomenen zur

Beantwortung der Fragen: Wie ist Metaphysik überhaupt, und wie ist sie als Wissenschaft möglich. Hier wird die Metaphysik, die es mit reinen Vernunftbegriffen zu thun hat, die niemals in irgend einer nur möglichen Erfahrung gegeben werden, insbesondere Metaphysik genannt, neben der Metaphysik, die mit Naturbegriffen zu thun hat, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden (III. 94). In noch begrenzterem, auf Hervorhebung einiger besonderen Probleme jener Metaphysik gerichteten Sinne ist der Ausdruck Metaphysik genommen, wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft (II. 786) sagt, die Metaphysik habe zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Auf eine andere Begrenzung im Gebrauch des Wortes Metaphysik führt uns Kant in der Vorrede zur Vernunftkritik. Hier wird die von ihm beabsichtigte Metaphysik der bisherigen in Misscredit gerathenen Metaphysik, dem Kampfplatz endloser Streitigkeiten, gegenüber gestellt als das systematisch geordnete Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft. Kant spricht die Hoffnung aus, ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft unter dem Titel Metaphysik der Natur noch selbst zu liefern, welches, bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen sollte, und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte (II. 13). Der hier gebrauchte Name »Metaphysik der Natur« liesse annehmen, es handle sich hier um den Theil der Metaphysik, von dem später (II. 651) gesagt wird, er umfasse die Transscendentalphilosophie und die Physiologie der reinen Vernunft. Die vorgängige Beschreibung des Inhalts aber in Verbindung mit dem Versprechen einer raschen Vollendung dieser Wissenschaft lässt mehr an die Transscendentalphilosophie allein denken, zu der auch sonst die Vernunft-

kritik als Propädeutik bezeichnet wird. Ein System der Begriffe a priori von Gegenständen überhaupt würde Kant Transscendental-Philosophie heissen. Diese sei für den Anfang zu viel. Seine Untersuchung, die man nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen könne, soll nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht haben; sie soll den Probierstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse a priori abgeben. Die Kritik der reinen Vernunft soll nur den Plan zur Transscendental-Philosophie architektonisch aus Principien entwerfen, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmacht. Dass diese Kritik nicht schon selbst Transscendental-Philosophie genannt wird, beruht lediglich darauf, dass sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analyse der ganzen menschlichen Erkenntniss a priori enthalten müsste. Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analyse nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniss a priori erforderlich ist (II. 25—27). Kant erklärt in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft (II. 8), er beabsichtige eine Kritik des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben, Alles aber aus Principien. Diese Kritik soll eine gründliche Metaphysik als Wissenschaft vorbereiten, wir sollen diese Wissenschaft der blossen Beurtheilung der reinen Vernunft als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen (II. 682. 25). Die Vernunftkritik soll ein

Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst sein, aber gleichwohl die Grenzen und Umrisse derselben verzeichnen (II. 674). Die Kritik der Vernunft soll selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit Allem was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornämlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, Alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wohl geprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann (III. 143).

Die Kritik der reinen Vernunft soll also durch den Nachweis aller Erkenntnisse a priori, durch die Deduction ihrer Möglichkeit und durch die Begrenzung ihres Gebrauchs zunächst die Transscendental-Philosophie als System aller Erkenntnisse der reinen Vernunft ohne Beziehung auf gegebene Objecte vorbereiten, welcher erst die Physiologie der reinen Vernunft (als rationale Physiologie, Kosmologie und Theologie) folgen kann, welche Disciplinen dann in Gemeinschaft mit der Transscendental-Philosophie (oder Ontologie) die (vorzüglich Metaphysik genannte) Metaphysik der Natur bilden, welche wiederum zusammen mit der Metaphysik der Sitten in vollerem Sinne den Namen der Metaphysik (als System der reinen Vernunft) trägt, auch reine Philosophie (oder Philosophie im echten Verstande II. 654) genannt wird. Diese Metaphysik als Wissenschaft hat ihren realen Grund in einer Metaphysik als Naturanlage, wie sie in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, in irgend einer Weise zu allen Zeiten gewesen ist, auch immer bleiben wird, gegen deren

Regungen andauernder Indifferentismus unmöglich ist, die der speculirende Mensch ebenso wenig aufgeben kann wie das Athmen, die es bedingt, dass die Nachfrage nach der Metaphysik als Wissenschaft nie verloren gehen wird, weil eben jene Wurzel der metaphysischen Naturanlage niemals ausgerottet werden kann (II. 7. 707. 709. III. 5. 145). — Entwerfen wir nun zur leichteren Uebersicht des Gebrauchs dieser Bezeichnungen ein Schema, so erhalten wir folgendes:

Philosophie
(das System aller philosophischen Erkenntnisse)

reine Philosophie
(Erkenntniss aus reiner Vernunft. Philosophie im echten Verstande)

Metaphysik
als Wissenschaft
beruht auf der
Metaphysik als Naturanlage.

empirische angewandte Philosophie
(Vernunfterkenntniss aus empirischen Principien)
begreift: Empirische Psychologie, Moral, Aesthetik.

Die reine Philosophie
(Philosophie der reinen Vernunft)

Metaphysik.

Propädeutik derselben
(Kritik der reinen Vernunft).

System der reinen Vernunft
(Metaphysik).

Metaphysik
(oder System der reinen Vernunft)

Metaphysik der Natur
(M. des speculativen Gebrauchs der reinen Vernunft)
vorzüglich Metaphysik genannt

Metaphysik der Sitten
(M. des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft)

Transscendental-Philosophie
(Ontologie)
(gelegentlich wie die Kritik der reinen Vernunft als Propädeutik der Metaphysik bezeichnet).

Physiologie der reinen Vernunft

immanente
rationale Physik
rationale Psychologie

transscendente
rationale Kosmologie
rationale Theologie
(transscendentale Welt- und Gotteserkenntniss)

zusammengen.
rationale Physiologie

auch zusammen insbesondere genannt
Metaphysik
(Hauptinhalt der Schulmetaphysik).

Die Berücksichtigung dieses von Kant gedachten Systems der philosophischen Disciplinen und die genaue Unterscheidung der wechselnden Bedeutung der von ihm gebrauchten Bezeichnungen für die einzelnen Disciplinen ist durchaus nothwendig, wenn man nicht durch einseitige Beachtung einzelner Aeusserungen Kant's zu allgemeinen Irrthümern über die Ziele seines Nachdenkens und die Natur seiner philosophischen Aufgabe kommen will. Manche Missdeutungen werden durch die vorstehende Darstellung unmittelbar abgeschnitten.

Vor Allem erscheint sofort die Ansicht nicht gerechtfertigt, die Vernunftkritik habe der Metaphysik den Garaus machen sollen; Kant selbst hat überdies solcher Auffassung nachdrücklich widersprochen (II. 682). Sein Streben ist vielmehr darauf gerichtet, durch Vernunftkritik und Transscendentalphilosophie eine gediegene Metaphysik wohl zu begründen. Seine geringschätzigen Auslassungen über Metaphysik gelten nur der üblichen Schulmetaphysik, welche eben durch eine bessere ersetzt werden soll. Die uns vorliegenden Arbeiten Kant's waren somit seiner eigenen Ansicht nach nur Vorarbeiten zum System der Metaphysik. Er selbst arbeitete noch in seinen letzten Lebensjahren an einem solchen »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriffe«, das sein Hauptwerk werden sollte. (W. XI. (2.) 161). Aus dem unlängst wieder zum Vorschein gebrachten Manuscript ist Einiges mitgetheilt in den Preuss. Jahrbüchern Bd. 1. 1858. S. 80—84, ein grösserer Auszug von R. Reicke in der Altpreussischen Monatsschrift Bd. 1. 1864. S. 742—749. Ueberweg (Grundriss der Geschichte der Philosophie Th. 3, 2. A. 159 u. 187) giebt dem Manuscript den schwerlich ausreichenden Titel »Metaphysik der Natur« und eröffnet die Aussicht, dass einige Bruchstücke desselben durch Reicke edirt werden. Hartenstein in der Vorrede zu seiner 1867 begonnenen neuen Ausgabe der Werke Kant's äussert, der Eindruck, den die von Reicke

mitgetheilte Beschreibung ihres Inhalts und ihrer Beschaffenheit auf ihn gemacht habe, sei nicht von der Art, dass er sich dadurch genöthigt gesehen hätte, eine Bearbeitung derselben als einen wesentlichen und unentbehrlichen Bestandtheil einer Sammlung der Werke Kant's anzusehen. Doch möge eine Bearbeitung und Herausgabe dieser in die allerletzten Lebensjahre fallenden Niederschriften wünschenswerth und erfreulich sein. — Die Königliche Bibliothek zu Berlin hatte leider nicht genügende Mittel verfügbar, um dieses Manuscript unseres grössten Philosophen von dem jetzigen Besitzer zu erstehen Auch wollten dort einsichtige Kenner Kant's den philosophischen Werth des Manuscripts neben seinen aller Welt vorliegenden Meisterwerken nicht gerade hoch anschlagen. Auch der Verfasser der Mittheilung in den Preussischen Jahrbüchern hat nichts in dem Manuscript gefunden, was der Sache nach über die bekannten Ansichten der kritischen Philosophie hinausführt. Doch scheint ihm Kant in einigen dieser Aphorismen seine Ansichten glücklicher und präciser formulirt zu haben. Schon in Rücksicht darauf könnte eine Herausgabe des ganzen Manuscripts (natürlich unter Weglassung der nicht zum Thema gehörigen Randnotizen Kant's) werthvoll sein. Wie die Prologomena und die zweite Ausgabe der Vernunftkritik, auch spätere Aeusserungen in den kleinen Schriften wesentlich dazu beitragen die richtige Auffassung der kritischen Arbeit Kant's den vorgekommenen Missdeutungen gegenüber zu sichern; so dürfte auch das besagte Manuscript zu gleichem Zweck ein willkommener Beitrag sein. Der Einblick in das positive Ziel würde gewiss nicht ohne Einfluss bleiben auf die allseitig richtigere Werthschätzung der negativen Vorarbeit, bei der man viel zu oft über dem Vorbereiteten das Gewollte vergessen hat. — Dies geschah von Denen, welche meinten, die Vernunftkritik habe alle Metaphysik zerstören sollen; sie sollte vielmehr eine gründliche Metaphysik aufbauen helfen. Es geschah

dies auch von Herbart, wenn er zweifelte, ob die Vernunftkritik eine Metaphysik oder eine Psychologie sein soll. Sie sollte weder das eine noch das andere sein, weder Metaphysik noch Psychologie ersetzen, sondern als Propädeutik eine Metaphysik als Wissenschaft, welche Transscendentalphilosophie und Physiologie der reinen Vernunft umfassen müsste, vorbereiten. Auch Fries irrt, wenn er behauptet, die Transscendentalphilosophie habe Kant allein als reine Philosophie gegolten, erst mit der Philosophie der reinen Vernunft zusammen bildet die Transscendentalphilosophie nach Kant das System der reinen Vernunft, die Metaphysik, und erst, wenn noch die Vernunftkritik als Propädeutik zur Transscendentalphilosophie hinzukommt, ist der Inhalt der reinen Philosophie vollständig bezeichnet. In diesem Irrthum hat Fries einen, wie noch gezeigt werden soll, richtigen Gedanken jedenfalls unrichtig ausgedrückt, wenn er behauptet, die Transscendentalphilosophie sei nichts anders als psychologich-anthropologische Selbstbeobachtung. Schon dieser Blick endlich auf das System der von Kant angenommenen Disciplinen der Philosophie macht es unwahrscheinlich, dass es ausreicht zu sagen, Kant habe die rationale Psychologie durch seine Kritik zerstört und die empirische Psychologie nicht als Philosophie angesehen, somit von der Psychologie als Wissenschaft überhaupt Nichts gehalten. Auch hier müssen vielleicht durch Kant mit veranlasste Missverständnisse vorliegen, die einer Aufklärung bedürfen. Meine Arbeit soll versuchen sie zu heben.

Dritter Abschnitt.

Die psychologische Grundlage der Kritiken Kant's und das Problem der Seelenvermögen.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Verhältnisses der Philosophie Kant's zur Psychologie, so ist es zunächst unzweifelhaft, dass Kant's kritische Gesammtarbeit durchweg auf einer psychologischen Grundlage unternommen ist und überall in ihren Haupttheilen von psychologischen Voraussetzungen getragen wird. — Kant's Sonderung der drei Kritiken beruht auf einer Unterscheidung des Denk-, Gefühls- und Begehrungsvermögens unserer Seele. Dass dieser Annahme psychologische Voraussetzungen zu Grunde liegen, wird Niemand bestreiten; nur das Urtheil über Kant's Bewusstsein von dieser Grundlage, so wie über den Werth derselben kann verschieden ausfallen. Manche haben für diese Voraussetzungen Kant's die rechte Begründung vermisst, Andere wie Herbart haben die angenommene psychologische Grundlage für durchaus mangelhaft und irrig erklärt. Die psychologischen Voraussetzungen bei der Annahme der verschiedenen Seelenvermögen sollen nach Herbart selbst als Thatsachen des Bewusstseins in jedem Puncte unsicher und voll von Erschleichungen sein. An den Irrthümern Kant's soll seine Ansicht von den Seelenvermögen wesentlich Schuld sein.

(Allgem. Metaphysik W. III. 152.) Wir haben diese Urtheile zu prüfen, indem wir zunächst sehen, was Kant zur Rechtfertigung der von ihm angenommenen psychologischen Grundlage vorgebracht hat, und sodann, wie sich diese Rechtfertigung zu den erhobenen Einwänden, besonders Herbart's, stellen kann.

Erstes Kapitel.

Die historische Entwickelung der Ansicht Kant's über die psychologische Grundlage seiner Kritiken.

Die ersten Spuren des Nachdenkens Kant's über die Grundvermögen unserer Seele finde ich in seiner »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral« v. J. 1763. Kant bemerkt hier (I. 85), in allen Disciplinen der Philosophie, besonders in der Metaphysik, sei eine jede mögliche Zergliederung auch nöthig sowohl zur Verdeutlichung der Erkenntniss wie zur Ermöglichung sicherer Folgerungen. Allein man sehe zum voraus, dass es unvermeidlich sei, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, und dass es ungemein viele geben werde, daher viele beinahe gar nicht aufgelöst werden können z. E. der Begriff einer Vorstellung, das neben einander oder nach einander Sein, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom Raume, von der Zeit, von dem mancherlei Gefühle der menschlichen Seele, dem Gefühle des Erhabenen, des Schönen, des Ekelhaften u. s. w., ohne deren genaue Kenntniss und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr werde, dass die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich sei. Ich gestehe, dass die Erklärungen von der Lust und Unlust, der Begierde und dem Abscheu und dergleichen unzählige, niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden,

und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zu Grunde liegen. Der Fehler, den Einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in wenige einfache Begriffe insgesammt sich zerlegen liessen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: dass alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden.« Und S. 109: »Man hat es nämlich in unseren Tagen allerst einzusehen angefangen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniss, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und dass beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden.« Nach dieser Auslassung vom J. 1763 sehen wir also Kant bemüht um die Frage nach den Elementarbegriffen unserer Seelenthätigkeit und geneigt den neu gefundenen Unterschied des Erkenntniss- und des Gefühl-Vermögens für richtig zu halten. Auf welche derzeitige Untersuchungen Kant hindeuten mag, wollen wir hernach zu ermitteln versuchen, um zunächst ununterbrochen ausschliesslich seinen eigenen Aeusserungen über diesen Gegenstand nachzugehen. Die nächste mir bekannte Aeusserung Kant's darüber findet sich in einem Briefe an M. Herz vom 21. Februar 1772 (XI. S. 25). Kant theilt demselben mit, dass er nach seiner Abreise von Königsberg den Plan der Betrachtungen, über die sie disputirt hätten, noch einmal angesehen habe, um ihn an die gesammte Philosophie und übrige Erkenntniss zu passen. »In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectualen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher ziemlich weit gebracht. Die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen

Befriedigung entworfen und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Ich dachte mir darin zwei Theile, einen theoretischen und einen praktischen. Der erste enthielt in zwei Abschnitten: 1. Die Phänomenologie überhaupt. 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur und Methode. Der zweite ebenfalls in zwei Abschnitten: 1. Allgemeine Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2. Die ersten Gründe der Sittlichkeit.« — Kant erklärt ferner, den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten zu wollen. — Nach dieser Auslassung scheint Kant bereits die Unterscheidung des Gefühls- und des Willens-Vermögens gewonnen zu haben, doch aber beide noch unter dem Begriffe der praktischen Vernunft zusammen zu fassen. — In diesem Zusammenhange denkt Kant die beiden Elemente auch noch in der Kritik der reinen Vernunft, in welcher diese Frage übrigens nur beiläufig in einer Note unter dem Texte berücksichtigt ist (II. S. 618). »Alle praktischen Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Missfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesammten Erkenntnisskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so ferne sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.« Im Uebrigen kommt aus der Vernunftkritik nur noch etwa die Stelle (II. 504 ff.) hier in Betracht, in welcher Kant den Kampf der Principien der Homogeneität und der Specification bespricht, von denen das eine gebietet die erklärenden Anfänge nicht ohne Noth zu vervielfältigen (entia praeter necessitatem non

esse multiplicanda), während das andere gebietet, die Unterschiede der Dinge nicht unnütz zu vermindern (entium varietates non temere esse minuendas). In der Anwendung auf die vorliegende Frage meint Kant: »man sehe in der Seele beim ersten Anblicke soviel Ungleichartigkeit, dass man anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen müsse, als Wirkungen sich hervorthun, wie in dem menschlichen Gemüthe die Empfindung, Bewusstsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w. Dann gebiete die logische Maxime der Homogeneität diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, dass man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke und nachsehe, ob nicht Einbildung mit Bewusstsein verbunden Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Die Idee einer solchen Grundkraft sei wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Dieser Einheit, ob sie gleich eine blosse Idee sei, sei man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mässigen, als sie aufzumuntern. Betrachte man nun jene beiden Principien der Homogeneität und der Specification nur als Maximen unserer systematisirenden Vernunft, so sei kein wahrer Widerstreit, sondern blos ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursache. In der That habe die Vernunft nur ein einiges Interesse, und der Streit ihrer Maximen sei nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu thun. —

Für die Anwendung dieser Darstellung Kant's auf die Frage nach dem Seelenvermögen würde sich demnach ergeben, dass unsere Vernunft ein nothwendiges Interesse daran hat, einerseits die Einigung ihrer Kräfte in einer Grundkraft vorauszusetzen und zu suchen, andererseits die elementare Ver-

schiedenheit der mehreren Kräfte nicht über dem Suchen nach der Identität aller zu übersehen, und dass die wechselseitige Einschränkung der diesem zwiefachen Interesse entsprechenden Forschungsmaximen dem wahren Interesse der Vernunft ein Genüge thun wird. — Diesem Gedanken entspricht eine sieben Jahre spätere Aeusserung Kant's in der Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, welche zuerst in Wieland's deutschem Mercur vom Jahre 1788 (Januar- und Februarheft) erschien, somit Ende 1787 geschrieben sein wird. »Von einer Grundkraft — heisst es daselbst (VI. S. 384) — (da wir sie nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) — können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist, und gerade nur diese Beziehung ausdrückt.« Und dazu bemerkt Kant in einer Note: »Z. B. die Einbildung im Menschen ist eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüths nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die sich darauf bezieht, kann daher nicht anders als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Ebenso sind unter dem Titel der bewegenden Kräfte Zurückstossungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Substanz haben Verschiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müssen, und haben sogar gemeint, sie zu erkennen, indem sie blos den gemeinschaftlichen Titel verschiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele sei die Vorstellungskraft der Welt, gleich als ob ich sagte: die einzige Grundkraft der Materie ist bewegende Kraft, weil Zurückstossung und Anziehung beide unter dem gemeinschaftlichen Begriffe der Bewegung stehen. Man verlangt aber zu wissen, ob sie auch von dieser abgeleitet werden können, welches unmöglich ist. — Denn die niedrigeren Begriffe können nach dem, was sie Verschiedenes haben, von dem höheren niemals abgelei-

tet werden; und was die Einheit der Substanz betrifft, von der es scheint, dass sie Einheit der Grundkraft schon in ihrem Begriffe bei sich führe, so beruht diese Täuschung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn diese ist nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält (denn das ist die Substanz), sondern ist blos das Verhältniss der Substanz zu den Accidenzen, so ferne sie den Grund der Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden.« In diesem Sinne nennt Kant hier auch Verstand und Wille Grundkräfte unserer Seele, deren der letztere, so ferne er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, Etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. — Aus dieser Zeit der besonderen Beschäftigung Kant's mit dem Zweckbegriff ist mir seine erste bestimmte Aeusserung über drei Grundvermögen der Seele (oder wie Kant statt dessen gewöhnlich sagt, des Gemüths) bekannt. Sie steht in einem Briefe an Reinhold vom 18. December 1787, mit welchem Kant die Zusendung der eben erwähnten Abhandlung begleitete. Nachdem Kant erwähnt hat, er beschäftige sich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher eine andere Art von Principien a priori entdeckt werde, als die bisherigen, heisst es daselbst (XI, 86), »Denn der Vermögen des Gemüths sind drei: Erkenntnissvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und, ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüthe hatte entdecken lassen, — mich doch auf diesen Weg, so dass ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Principien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der

auf solche Art möglichen Erkenntniss sicher bestimmen kann — theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser, unter dem Titel der Kritik des Geschmacks, im Manuscript, obgleich nicht im Drucke fertig zu sein.« — Das Resultat dieser Bemühungen erschien erst drei Jahre später 1790 als »Kritik der Urtheilskraft.« — Bis zum Erscheinen dieses Werkes hatten die öffentlich vorliegenden Aeusserungen Kant's über die fragliche Unterscheidung der seelischen Grundkräfte eine abgeschlossene Klarheit noch nicht bekundet. Man hatte Kant anfänglich geneigt gesehen, Erkenntniss und Gefühl für zwei Grundkräfte der Seele zu halten, später hatte er Verstand und Wille entschieden für Grundkräfte erklärt, aber die Einbildungskraft daneben, und die Beziehungen namentlich des Lustgefühls zum Begehrungsvermögen waren noch nicht deutlich erörtert. Vielmehr wird eine solche Erörterung gerade dieses Punctes in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft (VIII. 112) ausdrücklich abgewiesen. »Man könnte mir noch den Einwurf machen — heisst es daselbst in einer Note — warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust, vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet sein, dass das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen musste, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie sein muss, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. —

Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objectes (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das Uebrige leistet die Kritik selbst.« — Diese Leistung der Kritik der praktischen Vernunft besteht aber für die vorliegende Frage nur in dem Nachweis, dass die Lust dem Begehrungsvermögen nicht zum Grunde gelegt werden könne und nur unter gewissen Bedingungen auf die Bestimmung desselben folge. Eine wesentliche Erklärung des Gefühls der Lust zur Unterscheidung desselben vom Begehrungsvermögen erlangen wir in diesem Werke Kant's noch nicht, und die gegebene vorläufige Erklärung trägt durch die äusserst willkührliche Definition vom Leben nichts Entscheidendes zur Aufklärung bei. Wir sehen daraus nur, dass nach Kant's Ansicht Lust entsteht, sobald wir die Vorstellung von der Uebereinstimmung unseres Wollens mit dem Resultat dieses Wollens haben, oder um es einfacher zu sagen, dass wir Lust empfinden über die Ausführung unseres Wollens. Es ist also nur vom Lustgefühl in Beziehung zum Begehrungsvermögen die Rede, es wird von demselben unterschieden, aber nicht an sich betrachtet. Dies aber war das weitere Ergebniss des oben angegebenen Nachdenkens Kant's, welches in der Kritik der Urtheilskraft zum Vorschein kam.

Hier finden wir denn auch die erste bestimmte öffentliche Aeusserung über seine in dem Briefe an Reinhold schon mitgetheilte Annahme der drei Grundvermögen unserer Seele,

die ihn unbewusst zur Unterscheidung seiner drei Vernunftkritiken geführt hatte. »Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, — erklärt Kant hier in der Einleitung Abschn. III. (IV. 16) — können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.« Für das Erkenntnissvermögen sei allein der Verstand gesetzgebend, insofern durch ihn die reinen Verstandesbegriffe gegeben, vermittelst deren allein wir die Natur als Erscheinung zu erkennen vermögen. Für das Begehrungsvermögen, als ein Vermögen dem Freiheitsbegriff gemäss zu wollen, sei allein die Vernunft a priori gesetzgebend, insofern Freiheit zu den Ideen der Vernunft gehöre. Nun sei zwischen dem Erkenntniss- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft, enthalten. Es sei also wenigstens vorläufig zu vermuthen, dass die Urtheilskraft eben sowohl für sich ein Princip a priori enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden sei, ebensowohl einen Uebergang vom reinen Erkenntnissvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Uebergang vom Verstande zur Vernunft möglich mache. — Kant verfolgt also offenbar ein doppeltes Interesse, er will das Lustgefühl als ein eigenes Vermögen vom Erkenntniss- und vom Begehrungsvermögen unterscheiden, und doch zugleich diese beiden und somit das Natur- und das Freiheits-Gebiet, ebenso theoretische und praktische Vernunft vermittelst desselben wiederum verbinden. Dieses doppelte Interesse hat es auch in dieser Schrift zu einer erschöpfenden Begründung der Unterscheidung besonders des mittleren Vermögens nicht kommen lassen. Der Grundgedanke Kant's ist vielleicht am einfachsten also zu fassen. Urtheilskraft ist das Vermögen, das

Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist nur das Besondere gegeben, wozu das Allgemeine gefunden werden soll, so ist die Urtheilskraft reflectirend, nicht bestimmend. Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf dazu eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es die Einheit aller empirischen Principien begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben. Dies Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, ist die Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Dieser Zweckbegriff nun verbindet das Gebiet der Natur und das der Freiheit. Für die Betrachtung der Natur als Inbegriff der Erscheinungswelt gewinnen wir durch denselben Einheit, auf dem Gebiete der Freiheit ist der Zweck die Triebkraft unseres Wollens. Diese einheitliche Zweckverknüpfung nun löst in unserer Seele ein eigenthümliches Lustgefühl. Dasselbe wird erregt entweder durch das Bewusstsein der Zweckmässigkeit im Spiele der Vorstellungskräfte des Subjects (der Einbildungskraft und des Verstandes) bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, oder durch die Beobachtung der Zweckmässigkeit in den Kräften des als Natur vorgestellten Objects. Dieses Lustgefühl unterscheidet sich in unserer Seele deutlich vom Erkenntnissvermögen, wie vom Begehrungsvermögen. Das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch. Ein regelmässiges, zweckmässiges Gebäude mit seinem Erkenntnissvermögen zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewusst zu sein. Hier wird die Vorstellung gänz-

lich auf's Lebensgefühl des Subjects, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zur Erkenntniss nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüth im Gefühl seines Zustandes bewusst wird. Dieses Wohlgefallen des Geschmacksurtheils ist ohne alles Interesse, das immer zugleich Beziehung auf's Begehrungsvermögen hat. Fragt man, ob etwas schön sei, so will man nicht wissen, ob uns oder irgend Jemandem an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei oder auch nur gelegen sein könne, sondern wie wir sie in der blossen Betrachtung beurtheilen. Das Geschmacksurtheil ist rein contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Das Wohlgefallen am Guten dagegen hat eine Beziehung zum Begehrungsvermögen. Das Gute führt ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht blos durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben bestimmt wird. Auf dieser Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils beruht es auch, dass es nicht Jedermanns Einstimmung postulirt, sondern nur Jedermann diese Einstimmung ansinnt, während jenes Postulat gestellt wird vom Erkenntnissurtheil, weil es Gründe anführen kann, und vom sittlichen Urtheil, weil das Gute zu wollen Aller Pflicht ist. Die Uebersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach sucht Kant durch folgende Tafel zu erleichtern:

Gesammte Vermögen des Gemüths:	Erkenntniss-vermögen:	Principien a priori:	Anwendung auf
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl d. Lust u. Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen.	Vernunft.	Endzweck.	Freiheit.

Dies im Wesentlichen Kant's Begründung seiner Annahme der drei nicht aus einander oder aus einer Grundkraft abzuleitenden Seelenvermögen.

Die gemachte Unterscheidung der mit dem Begehren verbundenen Lust von dem Lustgefühl des Geschmacks in Beziehung zur Vorstellung hat Kant später noch einmal kurz wiederholt in der Einleitung zu den 1797 erschienenen »Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre«. Im Kapitel I von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen wird das Begehrungsvermögen bezeichnet als das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, wird Wille genannt. Der Wille hat also selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern die Willkühr bestimmt wird, die praktische Vernunft selbst. Nun ist mit dem Begehren oder Verabscheuen jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der blossen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht, schon verknüpft ist. — Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das blos Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben enthält. — »Man kann die Lust, welche mit dem Begehren des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt, nothwendig verbunden ist, praktische Lust nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des

Objects der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet, blos contemplative Lust, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Lust nennen wir Geschmack.« —

Am zusammenhängendsten hatte sich Kant schon wenige Jahre zuvor noch einmal über seine Annahme der drei Grundvermögen unserer Seele ausgesprochen in der Abhandlung über Philosophie überhaupt vom J. 1794 in dem Abschnitte »Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths.« (I. 586 ff.) »Wir können — heisst es daselbst — alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs blosse Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser, sonst im echten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sei; denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, so ferne sie blos aufs Object und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, ingleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und so ferne im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden, welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.« — Es folgen dann die schon bekannten Gedanken Kant's über die Verbindung dieser Ver-

mögen vermittelst des Lustgefühls, wobei abermals jede Idee von Vermischung sorgfältig abgewehrt wird.

Zum Schluss der Abhandlung resumirt Kant seine Ansicht noch einmal und erläutert schematisch die Bezeichnung dieser Grundkräfte zu den philosophischen Disciplinen. »Die Vermögen des Gemüths — heisst es daselbst S. 615 — lassen sich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss (denn eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein), zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnissvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, dass Verstand eigenthümliche Principien a priori für das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden oberen Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit.
Gefühl d. Lust u. Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmässigkeit. die zugleich Gesetz ist. (Verbindlichkeit.)

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen a priori der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnissvermögen:	Principien a priori:	Producte:
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.
Gefühl d. Lust u. Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien a priori des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit a priori nach der Urtheilskraft, in Beziehung auf's Gefühl der Lust und Unlust; endlich die Sitten (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien a priori haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft.« —

Nach dieser Auslassung ist Kant auf eine Rechtfertigung seiner Annahme der drei Grundkräfte des Gemüths nicht wieder zurückgekommen, doch hat er in der Anthropologie vom J. 1798 bei der Inhaltssonderung der drei ersten Bücher von derselben Gebrauch gemacht, die Annahme somit bis in die letzte Zeit seiner philosophischen Thätigkeit festgehalten.

Ueberblicken wir noch einmal kurz den Entwicklungsgang dieser Annahme Kant's, indem wir zugleich literarisch die mitbestimmenden äusseren Factoren dieser Gedankenentwicklung aufsuchen.

Schon in der Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und Moral vom Jahre 1763 sehen wir Kant beiläufig die Aufgabe stellen, die Elementarbegriffe unserer Natur aufzusuchen, und davor warnen, nicht nach Art der älteren Chemie die Zerlegung der Natur in einige wenige Elemente für ausreichend zu halten. Bestimmt unterscheidet Kant hier im Anschluss an neuere Versuche seiner Zeit die Erkenntniss als Vermögen das Wahre vorzustellen, und das Gefühl als Vermögen das Gute zu empfinden. An welche Versuche Kant dabei dachte, ist nur zu vermuthen. — Kant gedenkt im Verlaufe seiner Betrachtung Hutcheson's, der einen Anfang zu schönen Bemerkungen über das moralische Gefühl geliefert habe. Es ist möglich, dass unter diesem Einflusse Kant dazu gekommen ist, von dem Gefühl zu sprechen als von dem Vermögen, das Gute zu empfinden. Höchst wahrscheinlich ferner ist es, dass Kant die Abhandlung des von ihm geschätzten Sulzer, »Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihres Hauptvermögens, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet,« gekannt haben wird. Dieselbe erschien gerade 1763 in den Jahrbüchern der Berlinischen Akademie und ist später wieder abgedruckt in den 1773 herausgegebenen vermischten philosophischen Schriften Sulzer's. Nach Sulzer's Ansicht laufen alle Wirkungen der Seele auf die Anwendung zweier Vermögen hinaus, welche die Quellen aller ihrer übrigen Bestimmungen und Veränderungen sind. Das eine ist das Vermögen, sich etwas vorzustellen oder die Beschaffenheit der Dinge zu erkennen; das andere, das Vermögen zu empfinden oder auf eine angenehme

oder unangenehme Art gerührt zu werden. Gemeiniglich — bemerkt Sulzer — übe die Seele diese beiden Vermögen zugleich aus; doch gebe es Fälle, wo das eine oder das andere so sehr die Oberhand habe, dass es allein die ganze Wirksamkeit der Seele zu beschäftigen scheine. Solche Fälle nun will Sulzer benutzen, um über verschiedene und wichtige psychologische Fragen Licht zu verbreiten. Ein weiteres Eingehen in die Grundtheorie von diesem Dualismus der Seelenvermögen findet sich bei ihm nicht, was um so auffallender ist, als sie keineswegs mit der Anschauung zu stimmen scheint, welche Sulzer in der um ein Jahr älteren Abhandlung »Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen« vertreten hatte. In ihr wird der Grundtrieb unserer Seele, die Quelle aller dauernden Vergnügungen und aller Handlungen, darin gefunden, Ideen hervorzubringen, oder auch sie zu empfangen und mit einander zu vergleichen, d. h. zu denken. Auf die Förderung oder Hemmung dieses Grundtriebes werden alle angenehmen oder unangenehmen Empfindungen und dem entsprechende Begehrungen zurückgeführt. Kant wird diese Schriften gekannt haben, kann aber, wie wir sehen, aus denselben nicht mehr als einen Anstoss zu eigenem Nachdenken nach der gegebenen Richtung hin empfangen haben. Nach einer brieflichen Aeusserung Kant's an M. Herz v. J. 1772 scheint Kant sodann zu dieser Zeit bereits die Unterscheidung des Gefühls- und des Willens-Vermögens angebahnt zu haben, er stellt aber noch die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde vereint neben einander, und begreift diese mit den Principien der Sittlichkeit zusammen unter dem Begriffe der praktischen Vernunft. Aehnlich denkt Kant diesen Zusammenhang beiläufig noch in der Vernunftkritik und entwickelt in derselben übrigens in Betreff der vorliegenden Frage nur die leitenden Grundsätze für die Aufsuchung der Grundkräfte der Seele, so dass in der wechselseitigen Einschränkung

des Forschens nach der Identität aller Kräfte und des Aufsuchens der Unterschiede die dem echten Interesse der Vernunft genügende Wahrheit gefunden werden soll. Diesen Grundsätzen entspricht eine spätere beiläufige Aeusserung Kant's über Grundkräfte der Seele in der Ende 1787 geschriebenen Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in welcher zugleich Versuche, die verschiedenen Grundkräfte der Seele aus der einen Vorstellungskraft abzuleiten zurückgewiesen und die irrthümliche Meinung, dass die Einheit der Substanz schon die Einheit der Grundkraft in ihrem Begriffe mit sich führe, berichtigt wird. Zugleich werden hier beiläufig Verstand und Wille und daneben auch die Einbildungskraft als Grundkräfte genannt. Die erste entschiedene Aeusserung über die Annahme der drei Grundvermögen der Erkenntniss, des Lust- und Unlust-Gefühls, und des Begehrens findet sich dann in einem Briefe an Reinhold aus eben dieser Zeit. Es ist daher wahrscheinlich, dass gerade in der Beschäftigung mit dem Zweckbegriff Kant's Ansichten über diese Frage zum Abschluss gekommen sind. Angeregt dazu konnte Kant schon viel früher sein durch das ihm bekannte 1777 erschienene Werk von Tetens über die menschliche Natur, der wohl zuerst nach Wolff's Scheidung der Seele in Verstand und Wille in seinem X. Versuch des ersten Bandes (S. 625) Gefühl, Verstand und Thätigkeitskraft (Wille) als die drei Grundvermögen der Seele hingestellt hatte. Vielleicht hatte Tetens' unsichere Begründung Kant nicht genügt. Jedenfalls ist die von Kant später in der Kritik der Urtheilskraft 1790, in dem Aufsatz über Philosophie v. J. 1794 dargebotene Begründung und Rechtfertigung seiner Annahme eine andere und tiefere. Besonders das Gefühl wird von Tetens unbestimmter gefasst, als das Vermögen, sich modificiren zu lassen (Empfänglichkeit, Receptivität oder Modificabilität) und zugleich als Vermögen der Seele, solche in ihr gewirkte Ver-

änderungen zu fühlen. Die Seele nehme etwas an, indem sie fühle, und fühle, indem sie sich modificiren lasse und etwas annehme. Indessen möge man, wenn man wolle, die Modificabilität vom Gefühl unterscheiden, und das letztere, dass nämlich die Seele ihre Modificationen fühlt, als ein Unterscheidungsmerkmal einer geistigen Empfänglichkeit ansehen. So möge es denn auch dahingestellt sein, ob jedwede Aufnahme einer Modification mit Fühlen verbunden sei. Aber dies werde nicht hindern die Empfänglichkeit und das Gefühl zusammen unter dem letzteren Namen zu begreifen und also das Gefühl in diesem Verstande als eine von den Grundfähigkeiten anzunehmen. Bei dieser offenbar unbestimmten Fassung des Gefühls konnte Tetens im XI. Versuche noch die Frage aufwerfen, ob etwa das Gefühl die einige Grundkraft der Seele sei. Es könne scheinen, als wenn ein denkendes Wesen bis auf einen gewissen Grad an Selbstthätigkeit heruntergesetzt zu einem blos fühlenden Wesen werde. Das Vermögen zu fühlen enthielte dann etwa im Keime das Vermögen zum Vorstellen und zum Denken; das fühlende Wesen mit einer grösseren Selbstthätigkeit wäre ein vorstellendes und denkendes Wesen. Fühlen und Denken wären Quantitätsunterschiede derselben Anlage. Indessen dagegen müsse gesagt werden, dieses Fühlen als Urkraft gedacht behalte so wenig den Charakter des uns bekannten Gefühls, dass man zweifeln könne, ob zwischen beiden nicht ein weit grösserer Unterschied existire als zwischen dem uns bekannten Fühlen und Vorstellen und Denken. Was die Urkraft alsdann wirke, sei nur eine Aeusserung desselben thätigen Princips, das in einer höheren Stufe fühle, und in einer noch höheren Vorstellungen mache und denke. Das Fühlen sei nur die erste Aeusserung der Grundkraft. Wir könnten nur sagen, die Grundkraft der Seele sei dieselbige absolute Realität, welche bis zu einiger Grösse entwickelt, empfinde und denke. Aber was für ein Naturver-

mögen sie besitze, welches ihre ersten ursprünglichen Wirkungen wären, wüssten wir nicht, die einige Grundkraft der Seele also kennten wir nicht. Dies Tetens' Gedanken, die offenbar nur in dem Schluss und in der Annahme der drei Vermögen sich mit Kant's Ansichten berühren, während die Begründung der Unterscheidung unsichere Wege einschlägt, die zu keinem klaren Ziele führen konnten. Kant musste in dieser Zusammenfassung der Gefühlselemente die nothwendige Unterscheidung des Lustgefühls vom Gefühl als sinnliche Empfänglichkeit vermissen. Ebenso blieb auch im Thätigkeitstrieb, sofern derselbe nicht ausschliesslich als Wille gefasst wurde, ein allgemeines Element, das mit der Thätigkeit der denkenden Seele in einem Grundelement zusammen zu gehen scheinen konnte. Tetens suchte auch hier eine Unterscheidung, aber es gelang ihm nicht im Erwägen der Beziehungen die angenommene Sonderung der Grundkräfte zur genügenden Klarheit zu bringen. — Bei dieser Sachlage durfte Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie (Bd. III. Abth. 1 §. 7 u. §. 10 S. 142 u. 196) mit Bezug auf die Notiz Hamann's, dass Tetens Werk stets aufgeschlagen auf Kant's Tische lag, schwerlich mit Recht behaupten, dass Kant hinsichtlich seiner Psychologie ganz an Tetens gebunden gewesen, dass besonders Kant's Annahme der Seelenvermögen auf die Autorität dieses Mannes zurückzuführen sei. Aus dem Werke dieses Mannes konnte, wie gezeigt ist, Kant's Ansicht gar nicht geschöpft sein, nur die Richtung seines eigenen Nachdenkens konnte durch dasselbe eine Anregung erhalten haben.

Einen viel bestimmenderen Einfluss hätte gerade in diesem Puncte sein Freund M. Mendelssohn auf ihn ausüben können. Derselbe stand in seinen 1761 zuerst, dann 1771 wieder erschienenen Briefen über die Empfindungen in Betreff der Ansicht über die Seelenvermögen noch ganz auf dem Standpuncte Wolff's, betrachtete also Verstand und Wille als Grundver-

mögen der Seele. Eine andere Ansicht Mendelssohns findet sich in der erst später im Bd. 4 der gesammelten Schriften S. 122—124 gedruckten Bemerkung über das Erkenntniss-, Empfindungs- und Begehrungsvermögen vom Juni 1776. »Zwischen dem Erkenntnissvermögen und dem Begehrungsvermögen — heisst es daselbst — liegt das Empfindungsvermögen, vermöge dessen wir an einer Sache Lust oder Unlust empfinden, sie billigen, gut heissen, angenehm finden, oder missbilligen, tadeln und unangenehm finden. — Es giebt Gedanken und Vorstellungen, an denen wir keinen Theil nehmen, die mit keinem Empfindnisse verknüpft sind. So giebt es auch Empfindnisse, die noch in kein Begehren übergehen. Wir können eine Musik, ein Gemälde schön finden, davon gerührt werden, ohne etwas zu begehren. — Das Ziel des Erkenntnissvermögens ist das Wahre; d. i. in soweit wir ein Erkenntnissvermögen besitzen, bestreben wir uns, die Begriffe in unserer Seele mit den Eigenschaften ihrer Objecte übereinstimmend zu machen. — Das Ziel des Empfindungsvermögens ist das Gute, d. i. insoweit wir ein Empfindungsvermögen besitzen, streben wir dahin, die objectivischen Eigenschaften mit unsern Begriffen von Güte, Ordnung und Schönheit übereinstimmend zu machen. Dieses Object ist je zuweilen in uns selbst, wenn wir uns bemühen, unsere Gedanken und Empfindnisse selbst nach der Regel der Güte, Schönheit u. s. w. abzuändern. — Bei der Untersuchung der Wahrheit müssen wir kein anderes Interesse haben, als für die Wahrheit. Sobald die Neigungen mit in das Spiel kommen, und uns für den einen oder andern Theil interessiren, so suchen wir nicht unsre Begriffe nach den Sachen, sondern, wo möglich, die Sachen nach unsern Neigungen zu bequemen; d. h. wir lassen das Empfindungsvermögen mitwirken, da das Erkenntnissvermögen ganz allein und unvermischt wirken sollte. — Wer bei der Vorstellung des Schönen allzu sehr auf das Wahre sieht, begeht ebenfalls den Fehler, dass er sein Erkenntnissvermögen wirken lässt, wo blos das

Empfindungsvermögen wirken sollte; und macht sich dadurch aller Täuschung unfähig. — Jedes Empfindniss ist mit einem Begehren verbunden, die Eigenschaften des Objects mit unsern Begriffen in Harmonie zu setzen. Dies Begehren ist das Element des Bestrebens. Dasjenige Moment, welches in diesem Augenblicke das grösste ist, geht aus der gleichsam todten Kraft des Begehrens in die lebendige Kraft der Thätigkeit über, die entweder blos innerlich ist, d. i. wenn blos die Achtsamkeit und das Augenmerk der Seele regiert wird; oder äusserlich, wenn Gliedmassen bewegt werden, nachdem ihr Ziel ist, Gedanken oder Dinge abzuändern.« — Diese Ansichten von M. Mendelssohn stimmen ebenfalls nicht durchweg mit Kant's Auffassung der drei Grundvermögen überein, namentlich nicht rücksichtlich der Vermischung ästhetischer und ethischer Elemente im Empfindungsvermögen, haben aber doch unstreitig in der Grundunterscheidung so wie auch in der Ausführung grössere Bestimmtheit als Tetens Gedanken und auch mehr Berührungspuncte mit den späteren Auslassungen Kant's, die vor Allem durch die Unterscheidung des ästhetischen Lustgefühls und des ethischen Pflichtgefühls eine schärfere Sonderung des Gefühls und des Willensvermögens zu begründen suchen. — Ob nun Kant von diesen Ansichten Mendelssohn's schon damals Kunde erhalten hat, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Aus dem Briefwechsel beider Männer sind uns leider nur einige wenige Briefe erhalten, Briefe aus der betreffenden Zeit fehlen; doch wissen wir, dass M. Mendelssohn gerade um diese Zeit (etwa ein Jahr nach der gedachten Aufzeichnung seiner Ansichten) in Königsberg war und mit Kant philosophisch verkehrte. (Kayserling, M. Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke 1862. Kap. 22. S. 256.) Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass Kant, den, wie wir aus dem Brief an ihren gemeinsamen Freund M. Herz von 1772 wissen, gerade dieses Problem seit mehreren Jahren beschäftigte, sich veran-

lasst fühlte auch mit M. Mendelssohn über diesen Punct Ansichten auszutauschen. In diesem Fall könnte wohl das Gespräch seinem weiteren Nachdenken zugleich negativ und positiv eine Richtung gegeben haben, deren Verfolgen ihn später, so weit wir wissen erst nach einem Decennium, zum Abschluss seiner Ansichten führte. — Dazu können die im J. 1785 erschienenen »Morgenstunden« beigetragen haben, in deren Vorlesung VII Mendelssohn seine früher gewonnene Ansicht über die drei Seelenvermögen ausspricht mit der Veränderung, dass er die Empfindung der Lust und Unlust als Billigungsvermögen noch schärfer von dem Begehrungsvermögen, dem Verlangen nach dem Guten absondert (s. ges. Schriften II. 295. vergl. Kayserling M. Mendelssohn's philos. u. religiöse Grundsätze. 1856. S. 65). Diese spätere Auffassung Mendelssohn's kommt nun der Ansicht sehr nahe, die Kant in dem Briefe an Reinhold vom J. 1787 als die von ihm gewonnene bezeichnet und einige Jahre darauf als solche ausgeführt hat. Ein Exemplar dieser »Morgenstunden« schickte Mendelssohn an Kant, wie wir aus seinem Brief an Kant vom 16. Oct. 1785 ersehen (ges. Schriften. Bd. 5. S. 637); und es ist gewiss anzunehmen, dass Kant nicht unterlassen hat, dieselben zu lesen, da er den Verfasser schätzte und die ihm homogenen Schriften seiner Zeit selten unberücksichtigt liess. Es kann überflüssig scheinen, diesen Spuren der Anregungen nachzugehen, welche einen Einfluss auf die Entwicklung der Ansichten Kant's gehabt haben mögen; aber abgesehen davon, dass es für die Geschichte unserer Wissenschaft nicht gleichgültig ist unrichtige Vorstellungen darüber abzuweisen, hat es auch einen positiven Werth für unsere Auffassung Kant's. Nicht nur gewinnen wir erst so die richtige Anschauung von dem gewissenhaften und zugleich genialen Hervorarbeiten seiner eigenen Ansicht; wir erlangen dadurch auch Wesentliches zum bessern Verständniss derselben, indem wir sie aus dem vorliegenden

Bedürfniss nothwendiger Begriffsklärung hervorwachsen sehen. — Zu diesem besseren Verstehen seiner Begründung der endlich gewonnenen und in der Kritik der Urtheilskraft 1790 zuerst dargelegten Ansicht dienen noch die angeführten späteren Rechtfertigungen derselben v. J. 1794 und 1797 gegen die Meinung der übrigens von ihm gelobten Philosophen von der Zurückführung aller Seelenvermögen auf die eine Grundkraft des Erkennens. Diese Ansicht hatten derzeit vertreten: J. A. Eberhard in einer von der Berliner Akademie im J. 1776 gekrönten und im selben Jahre gedruckten Preisschrift »Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens« (s. bes. S. 32) und zwei Jahre darauf Herder in seiner Schrift vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (s. W. zur Phil. u. Gesch. VIII bes. S. 18. 40. 49). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Kant diese Schriften gekannt und auf sie in jener Stelle Bezug genommen hat. Kant hielt also seine Ansicht von den drei Grundvermögen der Seele mit bewusster Verwerfung entgegenstehender Ansichten fest. Ob diese seine Gegner das ihnen von Kant selbst ertheilte Lob der Gründlichkeit vollauf verdienen, dürfte zweifelhaft sein. Herbart's Gegnerschaft hätte ihm vielleicht eine Einschränkung dieses Lobes abgenöthigt, denn unstreitig hat der Kampf dieses Philosophen gegen die Seelenvermögen ein anderes Gewicht. In unserer Zeit darf sicherlich Niemand der Ansicht Kant's sich anschliessen, ohne zuvor die scharfsinnigen Einwände Herbart's zurückgewiesen zu haben. Auch hier liegt somit die Aufgabe vor nunmehr Herbart zu hören und zu prüfen. Erst diese Prüfung kann den Weg bahnen zur Rechtfertigung Kant's.

Zweites Kapitel.

Herbart's Urtheil über die psychologische Grundlage der Kritiken Kant's, seine Ansicht über die Lehre von den Seelenvermögen; Lotze's und Trendelenburg's Angriffe und die Vertheidigung der Herbartianer.

Nach Herbart's Ansicht war die Psychologie in neueren Zeiten durch besondere Mitschuld Wolff's und Kant's vielmehr rückwärts als vorwärts gegangen. Wolff und Kant gelten ihm als die eigentlichen Absonderer der Seelenvermögen. Das logische Geschäft, die geistigen Erscheinungen zu classificiren, ohne sich um ihre innere Möglichkeit näher zu bekümmern, sei ganz in Wolff's Geiste gewesen; dabei sei er unübertrefflich in der Unbehutsamkeit, die grössten Schwierigkeiten mit Namenerklärungen zuzudecken. Kant habe sich von ihm täuschen lassen. Ueber Sätze, die sich vollkommen rechtfertigen liessen, wie über die Substanzialität der Seele habe Kant seinen Vorgänger angegriffen, dagegen in anderen einer Berichtigung bedürftigen Puncten, wie in der Lehre von den Seelenvermögen habe er ihm nachgeholfen. Dadurch sei das Netz von Seelenvermögen, das Kant gänzlich hätte zerreissen sollen, nur noch fester und verwickelter geworden. Kant habe sich der Seelenvermögen bedient, um seine Untersuchungen der Form nach deutlich darzustellen, und es sei nicht leicht seine Kritiken von dieser Form zu entkleiden. (Lehrb. z. Psych. Einl. § 9. W. V. 14.) Nach diesen beiden Männern habe die neuere und neueste Psychologie nichts anderes geleistet, als immer neue, vergrösserte, schärfer gezeichnete Spaltungen und Gegensätze unter den vermeinten Seelenkräften zu setzen. (Psychol. als Wissensch. Th. 1. Einl. III. § 10 V. 217.)

Diese Seelenvermögen nun sollen nach Herbart nichts sein als durch Abstraction gewonnene höchste Gattungsbegriffe. »Die Selbstbeobachtung verstümmelt die Thatsachen des Be-

wusstseins schon in der Auffassung, reisst sie aus ihren nothwendigen Verbindungen und überliefert sie einer tumultuarischen Abstraction, welche nicht eher einen Ruhepunct findet, als bis sie bei den höchsten Gattungsbegriffen, dem Vorstellen, Fühlen und Begehren, angelangt ist; denen nun durch Determination (also auf dem für eine empirische Wissenschaft verkehrten Wege) das beobachtete Mannigfaltige, so gut es gehen will, untergeordnet wird. Wenn nun zu den unwissenschaftlich entstandenen Begriffen von dem, was in uns geschieht, die Voraussetzung von Vermögen, die wir haben, hinzugefügt wird, so verwandelt sich die Psychologie in eine Mythologie; von der zwar Niemand bekennen will, dass er im Ernste daran glaube, von der man aber gleichwohl die wichtigsten Untersuchungen dergestalt abhängig macht, dass nichts Klares davon übrig bleibt, wenn jene Grundlage weggenommen wird.« (Lehrb. z. Psych. Einl. § 3.) Nachdem dann einmal die Seelenvermögen durch Abstraction gewonnen seien, sollten sie nun auch gebraucht werden zur Erklärung dessen, was in uns vorgehe. Aber je weniger von den näheren Bestimmungen der Thatsachen in jenen Vermögensbegriffen enthalten sei, desto schlechter gelinge die Erklärung. Es fehlten die Mittelglieder zur Verknüpfung, und die Fragen über das Causalverhältniss der Seelenvermögen unter einander endigten mit einem Geständniss der Unwissenheit. Das bringe dann den Schein hervor, als liege eine dunkle, unübersteigliche Kluft zwischen den Seelenvermögen, die nun gleich Inseln aus einem unergründlichen und unfahrbaren Meere herausragen. »Was Wunder, wenn man es endlich müde wird, um das Zusammenwirken der Seelenvermögen sich zu bekümmern; wenn man vielmehr sich darin gefällt, die weite Trennung derselben durch recht grosse Unterschiede des einen Vermögens vom andern deutlich zu beschreiben? Und hierin hat man es in der That weit gebracht. Die Seelenvermögen scheinen in einem wahren bellum omnium contra omnes be-

griffen zu sein.« (Psych. als W. Einl. III. § 10.) — Man dachte diese Vermögen so, dass es unbestimmt blieb, ob unter gegebenen Umständen ihr Thun erfolgen werde oder nicht. Die Vermögen erschienen als blosse Möglichkeiten der Bearbeitung des anregenden geistigen Stoffes; sie sollten als solche Möglichkeiten vorhanden sein auch ohne diesen Stoff. Dagegen erhebt sich nach Herbart die Frage: »Was ist hier der Stoff ohne den Bearbeiter? Was ist unser Vorgestelltes und Gefühltes ohne und ausser dem Vorstellungs- und Gefühlsvermögen? — Was war er, bevor er aufgefasst wurde? Was sind Farben, Töne, — Schmerzen und Lustgefühle, wenn Niemand sieht und hört, wenn das Gefühl und Fühlbare für keinen Fühlenden vorhanden ist? — Mit einem Worte: der psychologische Stoff ist keine selbstständige Masse, keine Materie, die früher als der Künstler, die ohne ihn und ausser ihm existiren und ihn erwarten könnte; etwa so, wie der Thon den Töpfer erwartet. Sondern hier ist Stoff (Vorstellung) und Kraft (Vorstellungsvermögen) Eines. Also auch die Kraft nichts ohne den Stoff. Und damit fallen die Seelenvermögen, die in der Seele schon prädisponirt sein sollen, um den Stoff zu erwarten, gänzlich hinweg. Wir haben keine Sinnlichkeit (obgleich körperl. Sinnesorgane) vor den sinnlichen Empfindungen, kein Gedächtniss vor dem Vorrathe, den es aufbewahrt, keinen Verstand vor den Begriffen u. s. w. Das in uns, was als Kraft wirkt, sind die Vorstellungen selbst. Und kein Mensch hat mehr Geisteskräfte, als er Vorstellungen hat.« (Aphorismen zur Psychol. W. VII. 611.) — Es mögte wohl Jedermann in Verlegenheit gerathen, — meint Herbart — wenn er angeben sollte, wie die Seelenvermögen eingreifen könnten in die schon in vollem Gange begriffene Thätigkeit der Vorstellungen selbst. »Nach welchen Gesetzen sollte es doch geschehen, dass die schon gesetzmässig wirkenden Vorstellungen gestört würden von jenen, ihnen fremden Gewalten? — Vermuthlich nach gar keinen Ge-

setzen; denn bekanntlich ist an genaue Bestimmung der Bedingungen, wann, wie, und wie stark sich irgend eins der Seelenvermögen rege oder nicht, noch niemals in den Psychologien zu denken gewesen; die Vermögen sind sammt und sonders lauter transscendentale Freiheiten.« In Wirklichkeit sollen nach Herbart die Seelenvermögen nur Abstractionen sein, denen wir uns hingeben, Benennungen a potiori, mit denen wir uns behelfen, wenn wir sagen, ich fühle, oder ein andermal, ich begehre, oder wiederum ein andermal, ich denke. »Denn jedesmal, indem wir fühlen, wird irgend etwas, wenn auch ein noch so vielfältiges und verwirrtes Mannigfaltiges, als ein Vorgestelltes im Bewusstsein vorhanden sein; so dass dieses bestimmte Vorstellen in diesem bestimmten Fühlen eingeschlossen liegt. Und jedesmal, indem wir begehren, fühlen wir zugleich die Entbehrung, und haben auch dasjenige in Gedanken, was wir begehren; so wie jedesmal, indem wir denken, eine Thätigkeit wirksam ist, die, wenn sie aufgehalten würde, wenn sie sich durch Hindernisse durchdrängen müsste, alsbald sich als ein Begehren, den Gedanken hervorzuholen, verrathen würde. Gedanken, kann man sagen, sind die Begierden, die im Entstehen sogleich erfüllt werden; Begierden hingegen sind aufgehaltene Gedanken, die sich dennoch ins Bewusstsein drängen; Gefühle endlich sind zusammengewachsene Begierden, die einander entweder aufheben oder befriedigen. Doch in diesen Ausdrücken liegt keine wissenschaftliche Genauigkeit.« (Psych. als Wissensch. Th. 2. Abschn. 1. Cap. 1. § 103. W. VI. 69 u. 70.) Diese zu geben, ist Herbart in seiner Psychologie bemüht, indem er sich auf die Grundbegriffe seiner Metaphysik stützt.

Alle psychologischen Principien, so wie sie aus der inneren Wahrnehmung geschöpft werden, tragen nach Herbart zwei Umstände an sich, um derentwillen sie unfehlbar in die allgemein metaphysischen Hauptprobleme zurückfallen. Sie befinden sich alle unter der Mehrheit von Bestimmungen, die dem

Gemüthe als einer Einheit zugeschrieben werden: dadurch rufen sie die allgemeine Frage herbei, wiefern überhaupt Mehreres Einem zukommen könne? und diese Frage wird durch die Lehre von der Substanz entschieden. Ferner ist alles innerlich Wahrgenommene im beständigen Kommen und Gehen begriffen, es bezeichnet veränderliche Zustände des Gemüths; dadurch gehört es in das Gebiet des Veränderlichen überhaupt, und die Theorie der Veränderung wird dabei unentbehrlich. (Psychol. als W. Th. 1. § 15. W. V. 230.) Auf Grund seiner metaphysischen Ansicht von Substanz und Veränderung behauptet nun Herbart (Lehrb. z. Psychol. Th. 3. Abschn. 1. Cap. 1. W. V. 108 ff.), die Seele sei ein einfaches Wesen, nicht blos ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität, sie habe gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produciren. Sie habe ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie wisse nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen; es lägen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem Allen. Das eigentliche Was der Seele sei völlig unbekannt und bleibe es auf immer. Nun aber gäbe es zwischen mehreren unter sich ungleichartigen Wesen ein Verhältniss, das man mit Hülfe eines Gleichnisses aus der Körperwelt als Druck und Gegendruck bezeichnen könne. Wie nämlich der Druck eine aufgehaltene Bewegung sei, so bestehe jenes Verhältniss darin, dass in der einfachen Qualität jedes Wesens etwas geändert werden würde durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen seien das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschehe, und dies sei die Verbindung des Geschehens mit dem Sein. Die Selbsterhaltungen der Seele nun seien (zum Theil wenigstens und so weit wir sie kennen) Vorstellungen, und zwar einfache

Vorstellungen, weil der Act der Selbsterhaltung einfach sei, wie das Wesen, das sich erhalte. Damit könne eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehreren solchen Acten bestehen; sie seien nämlich verschieden je nach den Störungen. Demgemäss habe die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und eine unendlich vielfältige Zusammensetzung derselben gar keine Schwierigkeit. Aus solchen Vorstellungsverhältnissen ferner sollen Gefühle und Begierden sich entwickeln. — Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses soll geschehen wenn ihrer mehrere, entgegengesetzte zusammentreffen. Der leicht begreifliche metaphysische Grund, weswegen entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, wird in der Einheit der Seele gefunden, deren Selbsterhaltungen sie sind (Lehrb. z. Psychol. Th. 1. Cap. 1. § 10. u. Cap. 3. § 22. W. V. 15 u. 21). Des Menschen Fühlen und Wollen sei somit in seinen Vorstellungsmassen und keineswegs unmittelbar in der Seele begründet. Fühlen und Begehren gelten zunächst als Zustände der Vorstellungen und zwar grösstentheils als wandelbare Zustände der letzteren; sie sollen nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz haben. Als Beweis dafür gelten schon die Affecte. Auch die Erfahrung im Grossen bestätige es. Der Mann empfinde wenig von den Freuden und Leiden seiner Jugend; hingegen was der Knabe recht lerne, das wisse noch der Greis. Daher denn auch die Vielfachheit und der Widerstreit des Fühlens sowohl als des Wollens eben so begreiflich als gewiss in der Erfahrung gegeben sei. (Lehrb. z. Psychol. Th. 1. Cap. 4. § 33. 38. Th. 2. Abschn. 1. Cap. 4. §. 103. W. V. 29. 32. 75.) Es giebt nach Herbart vier mögliche Bestimmungen der Vorstellungen; entweder sie stehen im Bewusstsein, oder sie befinden sich im gehemmten Bewusstsein, oder sie steigen, oder sie sinken. Eine Vorstellung steht im Bewusstsein, heisst nichts anderes, als dass sie ihr Object eben jetzt wirklich vorstellt. Eine Vor-

stellung steigt, heisst nichts anderes, als dass sie ihr Vorgestelltes jetzt klarer, mit mehr Intension vorbildet, als unmittelbar zuvor, da sie noch in einem mehr gehemmten Zustande war. Dieses Alles soll sich offenbar blos auf das sogenannte Vorstellungsvermögen beziehen. Wenn aber eine Vorstellung steht im Bewusstsein, so soll ein Unterschied darin liegen, ob sie selbst mit den hemmenden Kräften im Gleichgewichte ruht, oder aber ob sich an ihr eine hemmende und eine emportreibende Kraft das Gleichgewicht halten. Diesen letzteren gepressten Zustand des Bewusstseins, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepresst schwebt, sollen wir durch den Namen eines mit der Vorstellnng verbundenen Gefühls bezeichnen. Es ist ein Gefühl der Vorstellungsklemme. Sodann werden wir nach Herbart für die fortlaufenden Uebergänge aus einer Gemüthslage in die andere, deren hervorstehendes Merkmal das Hervortreten einer Vorstellung ist, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet, und dabei mehr und mehr alle anderen Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt und die anderen zurücktreibt, keinen anderen Namen finden, als den des Begehrens. Denn dieses eben unterscheide sich von dem Gefühle, so wie vom Vorstellen, dadurch, dass es nicht als ein Zustand, sondern nur als eine Bewegung des Gemüthes gedacht werden könne; wie daraus klar sei, dass es bei gegebener Gelegenheit sogleich handelnd ausbreche, oder, wenn die Gelegenheit fehle, wenigstens Pläne zum künftigen Handeln hervorrufe. Diese Pläne aber seien nichts anderes als zusammengetriebene Vorstellungen, welche wegen ihrer Verschmelzungen und Complicationen mit jener aufstrebenden, sich sämmtlich nach ihr richten, ja sich so zusammenfügen müssten, dass aus ihnen keine, oder doch die geringst mögliche Hemmung, für jene vorherrschende entspringe. — Wolle man aber, um hiegegen Einwürfe zu machen, den Versuch anstellen, sich eine unbewegte, völlig festgehaltene Begierde zu denken, so werde

man leicht bemerken, dass hiebei Verwechslungen vorgehen. Zwar könne es Stillstände im Begehren geben, (sobald die hemmenden Kräfte Spannung genug erlangen), und nach denselben neue Ausbrüche (durch neu gegebene oder erweckte Vorstellungen); aber die Stillstände seien unbehagliche Gefühle, und die neuen Ausbrüche neues Begehren. Jene sollen Pausen im Begehren sein, welche, wenn sie von kurzer Dauer sind, so wenig bemerkt werden, dass man die Begierde als fortdauernd ansieht. Ferner, wenn eine Vorstellung sinkt: so soll ein Unterschied darin liegen, ob sie ohne Weiteres den hemmenden Kräften nachgiebt; oder ob sie, zwar sinkend, doch durch Verbindungen gehalten, noch zaudert, aus dem Bewusstsein vollends zu entweichen. Auch dieser Unterschied müsse sich im Gefühle verrathen, und überdies sei hieraus das Verabscheuen herzuleiten. Dieses ein eigentlich auch ein Begehren. Dasselbe habe aber nicht wie die eigentliche Begierde in irgend einer hervorragenden Vorstellung seinen Sitz, sondern liege in dem ganzen Systeme zusammenwirkender Vorstellungen, die sich wider eine einzelne, sie Alle drückende Vorstellung in Freiheit zu setzen streben, und die damit aus irgend einem Grunde nicht sogleich zu Stande kommen können. Begierde und Abscheu sollen darin übereinkommen, dass in beiden gewisse Vorstellungen gegen einander drängen. Aber sie sollen sich unterscheiden durch das Object, das in ihnen am lebhaftesten vorgestellt wird. In der Begierde sei die Vorstellung des begehrten Gegenstandes zugleich die lebhafteste und die herrschende; im Abscheu sei die einzelne Vorstellung des verabscheuten Gegenstandes klarer als jede einzelne der gegenwirkenden Vorstellungen. Aber alle gegenwirkenden zusammengenommen sollen ein herrschendes Totalgefühl ergeben und eine Gesammtkraft bilden, durch deren Thätigkeit die Gemüthslage auf ähnliche Art in einen continuirlichen Uebergang versetzt wird, wie beim Begehren. Genug, wir sollen nicht nur einsehen, dass die Zustände des Vorstellens, Begehrens und

Fühlens in der innigsten Verbindung stehen, und mit einander zum geistigen Leben gehören; sondern auch erkennen, wie sie verbunden sind, indem die Begierden und Gefühle nur Arten und Weisen sind, wie unsre Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden. (Psych. a. W. Th. 2. Ab. 1. Cap. 1. § 104. W. VI. 74 ff.)

Somit gilt die Annahme der drei und überhaupt irgend welcher verschiedenen Seelenvermögen für metaphysisch und psychologisch unhaltbar. Nur in einer so leichten, fast populären Darstellung, wie Herbart sie in seinem Lehrbuch zur Psychologie zu geben beabsichtigte, soll die alte Hypothese von den Seelenvermögen nicht ganz entbehrt werden können. Sie sei ein Werk langer Zeiten; und bezeichne als solches den unvermeidlich nächsten Erfolg des natürlichen Bestrebens, das geistige Leben des Menschen in einem Bilde zusammen zu fassen. Sie sei eine Tradition, welche den Totaleindruck aller psychologischen Beobachtungen wiedergäbe. Auch Herbart benutzt sie daher bei seiner Darstellung der empirischen Psychologie (s. Lehrbuch zur Psychol. Einleit. §. 8. u. Th. 2. Abschn. 1. Cap. 1. §. 55. W. V. 12 u. 40). Dies die Ansicht Herbart's, die nunmehr an sich zu prüfen und mit der Ansicht Kant's zu vergleichen ist.

Herbart's Behauptung, dass sich eigentlich kein Philosoph mehr zur Lehre von den Seelenvermögen zu bekennen wage, dass Diejenigen, die, wie sie meinen, aus Noth von Seelenvermögen reden, schon anfangen, sich zu entschuldigen, und es nicht Wort haben wollen, dass sie wirklich und im Ernste jene Trennungen vorgenommen hätten, hat neuerdings durch Lotze einen hervorragenden Widerspruch erfahren. Derselbe hat schon in dem Artikel Seele und Seelenkraft (im Handwörterbuch der Physiologie, herausg. von R. Wagner, Bd. 3. Abth. 1. 1846) Herbart's Ableitung der Gefühle aus den Vorstellungen einer scharfen Kritik unterzogen, hat

dann ferner die alte Lehre von den drei Seelenvermögen des Vorstellens, Fühlens und Wollens in verbesserter Form wieder aufgenommen und gerechtfertigt in seiner 1852 erschienenen Medicinischen Psychologie, Bd. I. Cap. 3. §. 13 von dem Wesen und Vermögen der Seele, sowie in seinem 1856 erschienenen Mikrokosmus Bd. 1. B. 2. Cap. 2 Natur und Vermögen der Seele. Ausdrücklich gegen Herbart's Ansicht hat sich derselbe noch erklärt in der Einleitung (Persönliches) zu den 1857 erschienenen Streitschriften Heft 1 in Bezug auf J. H. Fichte's Anthropologie. — Ausser Lotze hat auch Trendelenburg in dem 1867 erschienenen Bd. 3 seiner historischen Beiträge zur Philosophie Abhdl. IV über die metaphysischen Hauptpuncte in Herbart's Psychologie das Ungenügende der von Herbart versuchten Ableitung des Fühlens und Begehrens aus dem Vorstellen dargethan. — Gegen diese Angriffe, besonders Lotze's, haben neuerdings die Anschauungen Herbart's vertheidigt: Volkmann in seinem 1856 erschienenen Grundriss der Psychologie; und derselbe in dem Artikel: über die Principien und Methoden der Psychologie, in der Zeitschrift für exacte Philosophie Bd. 2. 1862; — ferner Drobisch in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. N. F. Bd. 34. 1859. Art. Ueber Lotze's psychologischen Standpunct; — Schilling in dem Artikel: Die Reform der Psychologie durch Herbart in der Zeitschrift für exacte Philosophie Bd. 3. 1863; — endlich Pokorny in zwei Artikeln »Die Hauptpuncte der Lehre von den Gefühlen bei Herbart und seiner Schule« in derselben Zeitschrift Bd. 8. Heft 2 u. 3. 1868. — Auch Nahlowsky's 1862 erschienenes Werk: »Das Gefühlsleben dargestellt aus praktischen Gesichtspuncten, nebst einer kritischen Einleitung« ist für die vorliegende Streitfrage beachtenswerth. — Eine bedingte Berichtigung von Lotze's Auffassung der betreffenden Ansicht Herbart's und eine ebenfalls bedingte Rechtfertigung dieser unter

Berücksichtigung der Drobisch'en Entgegnung hat unlängst Langenbeck versucht in seinem 1867 erschienenen Buch: »Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik.« §. 72. — Die Frage nach den Seelenvermögen, die nach Herbart's Verwerfung derselben allerdings eine Zeit lang in seinem Sinne beseitigt zu sein schien, ist somit aufs Neue als eine noch streitige wieder aufgeworfen worden. Da dies von Denkern wie Lotze und Trendelenburg geschehen ist, konnte eine erneute Prüfung der Frage nicht abgewiesen werden. Herbartianer wie Pokorny meinen nun zwar, gerade dieser von Lotze nicht gescheute radicale Schritt der Rückkehr zu der verrufenen Annahme der Seelenvermögen zeige wiederum, wie gefährlich es sei mit dieser Annahme ein Compromiss zu schliessen. Trotz der von Lotze vorangeschickten Kritik der alten Lehre von den Seelenvermögen lasse sich die Verwandtschaft seiner Lehre der Seelenvermögen mit der alten nicht verleugnen. Wenn Lotze die Mangelhaftigkeit der alten Theorie nicht ihrem Grundgedanken, sondern der unvollkommenen Ausführung derselben zur Last fallen lassen wolle, so sei deutlich die Gemeinsamkeit des Grundgedankens zugestanden. Es ergebe sich aber aus Lotze's Kritik nicht nur die Unvollkommenheit der Ausführung, sondern überhaupt die Unfähigkeit des Grundgedankens, als Erklärungsprincip zu dienen. Führe doch Lotze selber aus, dass der Begriff der Vermögen nur als Name für eine allgemeine vorläufige Uebersicht der psychologischen Thatsachen, keineswegs aber für die Untersuchung zu brauchen sei und mit dem der Physik angehörigen Begriff der Kraft alle Fehler theile, ohne dieselben guten Dienste zu leisten. So scheine Lotze, wenn er auch nur den Grundgedanken der Seelenvermögen wieder als Erklärungsprincip aufnehmen wolle, unter das scharfe Schwert seiner eigenen Kritik zu kommen. Diese Ansicht Pokorny's über die Bedeutung der Rückkehr

Lotze's zum Grundgedanken der Lehre von den Seelenvermögen halte ich für irrig, auch die übrigen Entgegnungen und Berichtigungen der Herbartianer nicht für triftig; vielmehr erscheint mir Lotze's Begründung jener Rückkehr in der Hauptsache durchaus treffend und wahr. Nur gegen einige seiner Ausführungen mögten sich Bedenken erheben lassen. In dem Wunsche seine Entwickluug von der alten Darstellung der Vermögenstheorie zu unterscheiden, dürfte Lotze der letzteren nicht gerecht geworden sein. Es lässt sich wenigstens unschwer seine wesentliche Uebereinstimmung mit Kant darthun. Sodann hat Lotze in auffälliger Weise den Werth seiner eigenen Rechtfertigung jener Lehre beeinträchtigt durch eine bedenkliche Schilderung der thatsächlich beständigen Gemeinschaft der unterschiedenen Aeusserungen unserer Seele, wie auch durch Hervorhebung der Bedeutungslosigkeit der Vermögenslehre für die Erklärung der Seelenerscheinungen. Das letztere namentlich geschieht in einer Weise, dass kaum ein Grund zu der ausgesprochenen Hoffnung, die auf die verbesserte Ausführung dieser Lehre gesetzt wird, verständlich bleibt. Ebenso hat Trendelenburg seiner scharfen Unterscheidung des Vorstellens, Fühlens und Begehrens dadurch die Spitze abgebrochen, dass er schliesslich eine Neigung zeigt, statt wie Herbart das Vorstellen, so das Begehren für das Ursprüngliche, und die Vorstellungen und die Bewegung der Vorstellungen als von ihm erzeugt oder bedingt zu halten. Eine ähnliche Ansicht hat neuerdings E. F. Wyncken in einer 1869 erschienenen Göttinger Inauguraldissertation »Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese« zu entwickeln versucht, indem er auf das Willenselement hinweist, das sich als Grundlage aller Thätigkeit der Seele in jedem Act ihrer einheitlichen Zusammenfassung kund giebt. — Wir wollen nun mit Rücksicht auf die Ansichten dieser Männer das Problem selber prüfen.

Drittes Kapitel.

Prüfung der Urtheile und Ansichten Herbarts, seiner Schule und deren Kritiker. Vertheidigung der Lehre von den Seelenvermögen.

Unstreitig mit Recht behauptet Herbart, dass die Principien der Psychologie auf metaphysische Grundbegriffe zurückführen. Rein empirische Betrachtungen des Seelenlebens, so interessant und lehrreich im Einzelnen dieselben auch sein können, werden wenigstens nie im Stande sein, die Psychologie zur Wissenschaft zu entwickeln. Aber dieses Zurückgreifen in die Metaphysik darf andererseits von der Beziehung zur Erfahrung niemals losgerissen werden. Für den Werth der metaphysischen Grundbegriffe kommt nicht nur ihre formal logische Klarheit in Betracht, sondern ebenso sehr ihre materiale Tauglichkeit zur Erklärung der unserer Erfahrung über die Innen- und Aussenwelt vorliegenden Thatsachen. Wenn Grundbegriffe wohl der ersten, aber nicht dieser letzteren Bedingung entsprechen, so bedarf nicht unsere Erfahrung einer Correctur, sondern der metaphysische Grundbegriff. Der Begriff einfacher, grösseloser, unveränderlicher realer Wesen ist unstreitig logisch denkbar und als Begriff ohne inneren Widerspruch, aber es fragt sich, ob die Annahme derartiger begrifflich widerspruchsloser realer Wesen ausreicht, um die Welt der zusammengesetzten, wechselnden Erscheinungen widerspruchslos zu erklären. Bleibt dies fraglich, so ist anzunehmen, dass die versuchte Art widerspruchslose Grundbegriffe zu denken, schwerlich die einzig mögliche und gewiss nicht die richtige sein wird. Die metaphysische Unzulänglichkeit der Herbart'schen Grundbegriffe hat Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen, so wie besonders noch in seinen historischen Beiträgen Bd. 2. Abhdl. IX und Bd. 3. Abhdl. III treffend dargethan, indem er nachwies, dass die von Herbart

in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche keine Widersprüche sind, dass, wären sie dies, Herbart's Metaphysik sie nicht gelöst hätte, — und dass, selbst wenn dies der Fall wäre, andere und grössere Widersprüche ungelöst blieben. Die Entgegnungen aus der Schule Herbart's, welche dieser Nachweis hervorrief, hat Trendelenburg selbst in der zweiten der genannten Abhandlungen zurückgeschlagen. Mir scheint diese Kritik Herbart's, so weit nicht Trendelenburg's eigene Bewegungslehre mit in Betracht kommt, so treffend, dass ich nicht anstehe, sie als die Voraussetzung meiner ferneren Betrachtungen über das hier vorliegende Problem der Seelenvermögen zu bezeichnen.

Zur Lösung dieses Problems drängt sich als Grundfrage auf, ob die Annahme der Seelenvermögen sich vereinbaren lässt mit der Annahme der Wesenseinheit der Seele. Wenn die Einheit des Bewusstseins uns nöthigen sollte, die Seele als ein einfaches grösseloses Wesen zu denken, so fragt sich, ob dies in einem Sinne geschehen kann, der die Annahme der unterschiedenen Seelenvermögen zulässt oder ausschliesst. Herbart selbst folgert bekanntlich die Einfachheit des Seelenwesens nicht, wie sonst üblich, aus der zusammenfassenden Einheit des Bewusstseins, sondern aus der metaphysisch begründeten Annahme der Einfachheit alles wirklich Seienden. Er nimmt in seiner Psychologie aus der allgemeinen Metaphysik als bekannt an, dass die Seele ein streng einfaches, ursprünglich nicht vorstellendes Wesen ist, dessen Selbsterhaltungen gegen mannigfaltige Störungen durch andere Wesen Acte des Vorstellens ergeben. Trendelenburg hat die begriffliche Willkühr und Einseitigkeit dieser Auffassung des wirklich Seienden nachgewiesen; ich beschränke mich, gestützt auf diesen Nachweis die Anwendbarkeit des Begriffs für die Auffassung der Natur und der Vorgänge der Seele zu prüfen.

Zu dem Zwecke wird die Hauptfrage sein, ob wir die

Seele in Herbart's Sinn als ein unveränderliches einfaches Wesen auch nur denken können? Nach Herbart's Auffassung wissen wir vom Wesen der Seele nur, was wir von allem wirklich Seienden wissen, nichts weiter, als dass es unveränderlich, einfach, grösselos sein muss. Ausserdem ist uns nur bekannt, dass dieses Wesen auf Störung durch andere Wesen mit Vorstellungen antwortet. Als erste Antworten unserer Seele auf äussere Reize gelten die einfachen Empfindungen. Erst aus diesen setzen sich Vorstellungen zusammen und entwickeln sich Begriffe. — Selbst wenn wir diese Anschauung über die Entwicklung unserer Erkenntnisse als erwiesene Wahrheit annehmen wollten, würden wir unfähig sein, sie mit Herbart's metaphysischer Grundansicht vom Wesen der Seele in Einklang zu setzen. Gemäss der Ansicht Herbart's und seiner Schule müsste eine ihrem Wesen nach ursprünglich nicht vorstellende Seele auch durch keine äussere Veranlassung dazu gebracht werden können, Vorstellungen zu entwickeln. Die Annahme dieser Möglichkeit wenigstens zieht nothwendig lauter Widersinn oder Widerspruch gegen die Grundansicht nach sich. Die Reactionen der nicht vorstellenden Seele gegen äussere Reize sollen den Charakter der Selbsterhaltung haben. Diese Selbsterhaltung kann doch nur auf das Wesen der Seele gerichtet sein. Ist dieses Wesen nicht vorstellend, so muss somit die Selbsterhaltung den Zweck haben, durch Vorstellungen die Seele wieder in ihren nicht vorstellenden Zustand zu versetzen. Dieser Zweck der Selbsterhaltung würde dann so wenig erreicht, dass die Seele nach ihrer ersten Vorstellungsreaction den ursprünglichen Zustand ihres Wesens kaum im tiefsten Schlafe je wieder erlangt. Natürlich soll Herbart's Selbsterhaltungslehre nicht zu dieser Consequenz des vergeblichen Strebens unserer Seele nach dem verlorenen bewusstlosen Schlafzustande führen, vielmehr die thatsächliche Bildung unserer Vorstellungsmassen erklären; sie vermag dies aber nicht,

ohne wiederum einem metaphysischen Grundbegriffe zu widersprechen. Jene Bildung der Vorstellungsmassen widerspricht der angenommenen Unveränderlichkeit der Seele. Eine ursprünglich nicht vorstellende Seele, die auf Grund äusserer Reize vorstellend wird, verändert sich; und wenn diese Veränderung in dem Grade vor sich geht, dass die Seele hinterher die blos zur Selbsterhaltung ihres Wesens entwickelten Vorstellungen gar nicht wieder los werden kann, sie auch als Bereicherung ihres Wesens gar nicht los werden will, so erscheint mir diese Veränderung sehr beträchtlich.

Jeder Versuch der Herbartianer diese Folgerungen abzuweisen muss auf irgend einen Widersinn führen. Drobisch meint, es liessen sich die Vorstellungs-Bewegungen der Seele am besten mit den Oscillationen eines übrigens äusserlich ruhenden Körpers vergleichen. Gehen wir diesem Bilde nach, so haben wir einen Körper, der sich im Raume zwar nicht fortbewegt, aber doch an einem Raumpunct schwingend hin und her bewegt. Diese Oscillation ist jedenfalls eine Veränderung des Körpers in Rücksicht des ungestörten Verweilens in seinem Ruhepunct. Ausgeschlossen wäre somit nur eine weitere innere Wesensänderung des oscillirenden Körpers. Lässt sich nun die Vorstellungserregung der Seele auch nur im Bilde ähnlich denken? In keiner Weise dünkt mich. Der Körper oscillirt auf äussern Bewegungsanstoss, sobald dieser Anstoss wegfällt, ruht er wieder. Die Seele dagegen stellt vor auf äusseren Sinnesreiz, sie stellt aber auch noch vor, wenn dieser Reiz aufhört. Dem Körper wird eine Bewegung äusserlich mitgetheilt, er folgt derselben; der Seele wird aber nicht eine Vorstellung äusserlich mitgetheilt, sondern sie entwickelt dieselbe aus sich. Ausser ihr giebt es keine Vorstellung, sondern nur ein vorzustellendes Etwas. Dieses Etwas, das die Sinne erregt, wird erst in der Seele und durch die Seele zum vorgestellten Etwas, zur Vorstellung. Das Wesentliche bei diesem Vorgang erscheint

als eigene That der Seele; die Wirkung der Beschaffenheiten der Dinge auf sie äussert sich derart, dass ihre Kraft auf Grund der Reize die Beschaffenheiten der Dinge in Vorstellungen verwandelt.

Soll dabei keine Veränderung der Seele vor sich gehen, so müsste man wenigstens, was Herbart nicht will, annehmen, dass die Seele ursprünglich vorstellend sei, so dass sie dann in Folge der Sinnesreize nur ihr eigenes Wesen zur Aeusserung bringe. Dann dürfte aber die so erregte Seele jedenfalls nur vorübergehend (für die Dauer des Reizes) zu einer Vorstellung ihres eigenen Wesens gelangen, nicht zu einer Vorstellung von den Beschaffenheiten der Dinge, denn dadurch käme ein Etwas in sie hinein, das ursprünglich nicht in ihr war. Das wäre aber wiederum keine scheinbare, sondern eine sehr wirkliche Aenderung ihres Wesens. Nun liegt überdies erfahrungsgemäss die Sache so, dass die Seele nur an den Vorstellungen von Dem, was sie nicht ist, zum begrenzten Bewusstsein ihres eigenen Thuns, aber nie zum Vorstellen ihres eigenen Wesens gelangt. Auch Herbart nimmt dies an. Damit lässt sich dann die Behauptung von der Unveränderlichkeit des Seelenwesens durchaus nicht in Uebereinstimmung bringen. Selbst aber wenn die Seele in Folge der Erregung keine Vorstellung von der Welt, sondern nur eine Vorstellung von sich Selbst gewönne, bliebe die Annahme ihrer Veränderlichkeit unvermeidlich. Es läge dann jedenfalls noch ein Uebergang von Ruhe zur Thätigkeit vor. Ein solcher Uebergang wäre eine Veränderung. Drobisch widerspricht dem darauf bezüglichen Einwand Lotze's: die Seele, indem sie handele, sei eine andere, als zuvor, da sie ruhe; denn nur, weil sie verändert sei, könne sie der hinlängliche Grund für ein verändertes Verhalten sein. Er versucht diesen Einwand zu entkräften. Nur der Zustand der Seele müsse sich verändern, wenn sie aus der Ruhe in Handeln übergehe, nicht ihre Qualität. Für das Einfache sei aber nun

eine Veränderung der Qualität nicht denkbar, wohl aber eine Veränderung der Relationen zu andern Qualitäten, ein veränderliches Verhalten des Einfachen in der Behauptung seiner Qualität gegen die Anfechtungen, die ihm das Zusammenkommen mit einfachen Wesen von entgegengesetzter Qualität zubringe. Diese scheinbare Rechtfertigung trägt nicht weit. Vorstellen und nicht Vorstellen sind nicht von gleicher Qualität; die Seele kann nicht von dem einen Zustand in den andern übergehen ohne eigene qualitative Veränderung. Der Versuch die Veränderung in die Relationen zu verlegen ist widersinnig, weil die Veränderung der äusseren Relationen doch wieder ihren Grund in einer inneren Veränderung der Wesen haben muss, wenn nicht alle Veränderung, alles Geschehen bodenlos in das Nichts zwischen die Wesen fallen soll. Es bleibt also dabei, dass auch in der Seele der Uebergang von Ruhe zur Thätigkeit eine Veränderung ist. Die angebliche Unmöglichkeit eines solchen Uebergangs veranlasste Volkmann wider die Vermögenstheorie zu streiten. Es sei unmöglich, behauptete derselbe, den Uebergang des Vermögens aus seiner Ruhe in die wirkliche Thätigkeit zu erklären, man brauche zur Vermittelung dieses Uebergangs wieder ein eigenes Vermögen, und zur Ausübung der Wirksamkeit dieses vermittelnden Vermögens abermals ein neues Vermögen, kurz man gerathe in Betreff des Bedürfnisses neuer Vermögen in eine unendliche Reihe. Dergleichen Deductionen unendlicher Reihen gehören zu den beliebten Kunststücken der Herbart'schen Schule; es sind überall Sophistereien, die einen ängstlichen Denker blenden, aber keinen besonnenen täuschen. Körper sind weil sie einen Raum erfüllen, fähig in Folge eines äusseren Stosses bewegt zu werden, eines anderen Vermögens als dieser mit ihrem Wesen gegebenen Fähigkeit bedarf es ausser dem Stosse nicht, um sie aus ihrer Ruhe in den Zustand der Bewegung zu versetzen. Ebenso bedürfen wir keines weiteren Vermögens um zu erklären, wie die Seele zufolge der Sinnesreize aus

dem Zustand des nicht Vorstellens in den des Vorstellens übergeht, als eben dieser Fähigkeit des Vorstellens selbst. Wir begreifen den Act dieses Ueberganges nicht, wie wir überhaupt dem Process des eigentlichen Werdens nicht zusehen können, aber die Annahme eines neuen Vermögens oder gar einer unendlichen Reihe von Vermögen wird Niemandem deshalb als ein nothwendiges Bedürfniss erscheinen. Wäre dies aber selbst der Fall, so befände sich Herbart's Lehre nicht minder in jener verzweifelten Lage, als die Vermögenstheorie. Herbart's ursprünglich nicht vorstellende Seele vermag zufolge der Sinnesreize vorstellend zu werden, d. h. also mit andern Worten, sie hat das Vermögen dazu. Sie bekommt die Vorstellungen nicht äusserlich aufgeladen, sie entwickelt sie auf Grund der Sinnesreize selbst. An dieser Gleichheit mit der Ansicht, welche an der Anwendung des Vermögensbegriffes keinen Anstoss nimmt, wird nichts geändert, wenn man wie Pokorny und andere Herbartianer, um den secundären Charakter des Vorstellens gegenüber dem ursprünglichen Zustand der Seele zu bezeichnen, diesen letzteren den Zustand des Bewusstseins nennen will, nicht im Sinne von Selbstbewusstsein, sondern blos in der Bedeutung, dass wir diese innern Zustände in einem bestimmten Augenblicke wirklich haben. — Denn nicht, dass wir innere Zustände haben, bildet unser Bewusstsein, sondern dass wir von ihnen wissen. Im andern Sinne kommen wir zu dem Unsinn eines bewussten und eines unbewussten Bewusstseins. Wie sich also die Herbartianer auch drehen und wenden mögen, ihre metaphysische Grundansicht von der Unveränderlichkeit und Selbsterhaltung der Seele vermittelst des Vorstellens ist widersinnig in sich und unvereinbar mit der Erfahrung. Im Kampf wider den Begriff des Vermögens können sie selbst schliesslich nur den Gebrauch dieses Namens vermeiden, nicht aber die Annahme eines Verhältnisses, das in der That die Anwendung dieses

Namens natürlich mit sich bringt. Eine nicht vorstellende Seele, die auf Sinnesreize vorstellen kann, hat eben ein Vorstellungsvermögen, eine Vorstellungskraft. Nichts widerspricht in solchem Falle den Begriff des Vermögens, oder der Kraft anzuwenden, Alles vielmehr nöthigt uns dazu. Herbart selbst bezeichnet es einmal (Psychol. als Wissensch. Th. 2. Abschn. 1. Cap. 1. §. 104. W. VI. 79.) als »ein schlimmes Zeichen für eine Kraft, wenn sie, statt ohne Weiteres zu thun, was ihres Amtes ist, erst noch ein Bestreben hat, und auf Veranlassungen wartet;« aber wartet etwa die ursprüngliche nicht vorstellende Seele seiner Metaphysik nicht auf Veranlassungen zum Vorstellen, thut sie etwa ohne Reize, was ihres Amtes ist oder sollte es etwa ihre Aufgabe sein, in dem bewusstlosen Zustande ihres unbekannten Was zu verbleiben? Es giebt für solche Verhältnisse des Uebergangs aus einer bestimmten Ruhe zu einer bestimmten, nur erregten, aber nicht mitgetheilten Thätigkeit keine andere angemessene Vorstellung als die, dass wir die Möglichkeit solchen Ueberganges abhängig denken von einer zu den Eigenschaften des betreffenden Wesens gehörigen Fähigkeit oder Kraft. Diese Vorstellung missdeutet Herbart, wenn er meint, ihr entsprechend »warte also das Scheidewasser im Glase, dass ein Metall sich darbiete, um aufgelöset zu werden.« Solcher Verdrehung gegenüber hatte Herbart es leicht zu bemerken, nicht das Scheidewasser warte, sondern der Physiker, welcher die wartende Kraft in das Scheidewasser hineindichte. Solche wartenden Kräfte wären allerdings missgeborene Kinder einer falschen Physik oder Metaphysik; sie gehören aber auch nur zu den sophistischen Vorstellungsgeschieben der Herbart'schen Schule. Die angegriffenen Gegner haben selbstverständlich keine so abgeschmackte Vorstellung von den Kräften. Kant hebt, wie gezeigt, ausdrücklich hervor, dass die Kraft nicht ist, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthalte, dies sei die Substanz. Die Kraft

bezeichne das Verhältniss der Substanz zu den Accidenzen, sofern sie den Grund der Wirklichkeit enthalte. Dass Kant bei diesem zunächst inneren Verhältniss nicht die Beziehung zum Aeusseren übersieht, zeigt schon die Art und Weise, wie er in der Vernunftkritik im Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (3. Das Innere und Aeussere) von den inneren Bestimmungen, von den Kräften der im Raum erscheinenden Substanz redet, zeigt sich auch in der Dynamik seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. »Die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume — sagt er am erstgenannten Orte (II. 218) — sind nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. — Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstossung und Undurchdringlichkeit).« Kant denkt somit offenbar die Kräfte eines Wesens nur als Fertigkeiten zu bestimmten Aeusserungen in Wechselwirkung mit anderen Wesen. Die Fertigkeit wird zufolge der äusseren Erregung eine wirksame Kraft. Insofern die Fähigkeit zu solcher Erregung in einer Eigenschaft des erregten Wesens ihren Grund hat, kann diese Fähigkeit eine Kraft dieses Wesens genannt werden. —

Wir dürfen freilich nie mit dem Namen Kraft den vollen und zureichenden Grund für das Eintreten einer Wirkung bezeichnen. Eine solche Kraft liegt, wie Lotze gewiss richtig bemerkt (Allgem. Physiologie des körperl. Lebens B. 1. Cap. 2. §. 9 Von der Natur der Kräfte S. 88) niemals fertig in irgend einer Substanz präformirt, sondern inhärirt stets nur einem bestimmten Verhältnisse mehrerer Substanzen, einem Bruchstücke des Naturlaufes. Folgen wir jenem oben in Schutz genommenen Sprachgebrauche, so bezeichnen wir allerdings mit dem Ausdruck nur die Fähigkeit zur Erzeugung einer

Wirkung, die einer Substanz nur unter Beihülfe gewisser Umstände zukommt, wir übertragen diese Fähigheit auf sie allein als ihre Kraft. Wir brauchen darum keineswegs zu behaupten, wie seltsamer Weise auch Lotze will, dass keine Substanz beständige, sondern jede nur erworbene Kräfte besitzt. Vielmehr werden wir nur dort das Recht haben, von einer Kraft zu reden, wo wir mit Grund eine Fähigkeit stetiger Erregbarkeit zu ganz bestimmten Wirksamkeiten voraussetzen. Wir werden nicht zu reden haben von einer Kraft der Menschenseele Zeitungen zu lesen, aber wir reden mit Recht von ihrer Kraft zu sehen oder vorzustellen. Dies ist eben der beständige, gesetzmässige, darum in ihrem Wesen begründete Erfolg bestimmter Sinneserregung. Es ist sogar leicht, von hier aus sich weiter zu vertiefen in die Ursprünglichkeit dieser Kraft und zu behaupten, dass die Wirksamkeit dieser Kraft sich nicht nur in dem stets eintretenden Erfolg jeder angemessenen Erregung offenbare, sondern auch schon in dem Schaffen des Organs, das dem Zweck dieser Wirksamkeit dienen soll. Einen realen Zusammenhang zwischen beiden dürfen wir sicherlich ohne Anstoss vermuthen, selbst wenn wir denselben niemals aufdecken lernten. Die Triebkraft, die das Auge bildet, ist vielleicht dieselbe, die später die Function des geschaffenen Organs übernimmt, sobald ein Lichtstrahl dasselbe berührt. Wir werden demnach auch ganz Recht thun, wie Kant bemerkt, aus wohl unterschiedenen Wirkungen auf wohl unterschiedene Kräfte zu schliessen, die wiederum ihren Grund in elementaren Eigenschaften der unterschiedenen Substanzen haben müssen. Wir lernen diese Eigenschaften nur in ihren Wirksamkeiten, d. h. in ihren Beziehungen zu den Eigenschaften anderer Dinge kennen. Gerade um dieses Verhältniss auszudrücken, lieben wir mit Recht den nächsten Grund dieser Wirksamkeit zum Unterschied von der unerkannten ruhenden Eigenschaft der Dinge mit dem Namen des Ver-

mögens oder der Kraft zu bezeichnen und deuten dadurch mehr an als blosse leere Möglichkeiten. Es ist vielmehr der durchaus treffende Ausdruck zur Bezeichnung einer bestimmten real begründeten Erregbarkeit zu einer bestimmten Activität.

Bei diesem Begriff von Kraft hat es ferner nichts Widersprechendes anzunehmen, dass ein Wesen mit einer Mehrheit solcher Kräfte begabt ist. Es können, wie Kant richtig bemerkt, einer Substanz unbeschadet ihrer Einheit gar wohl verschiedene Verhältnisse zu ihren Accidenzen beigelegt werden. Sind diese Accidenzen auf bestimmte Reize erfolgende Wirksamkeiten der Substanz, so werden ebenso viele Kräfte oder Vermögen ihrer Erregbarkeit anzunehmen sein, als nicht mehr aus einander abzuleitende oder nicht mehr auf einander rückführbare Wirksamkeiten aufgefunden werden. Kant und Lotze sind in diesem Puncte derselben Ansicht und die nach diesem Princip angestellte Untersuchung hat auch beide in Betreff der Seele zu einer in der Hauptsache gleichen Ansicht von der Dreiheit der seelischen Grundvermögen geführt. Mir scheinen beide Denker Herbart gegenüber vollständig im Rechte zu sein. Herbart's Ansicht von der Einfachheit der Seele ist nicht nur begrifflich unhaltbar, sie ist auch untauglich zur Erklärung der Erfahrung. Kant's und Lotze's Ansichten dagegen bedürfen nur geringer Aenderungen, um beiden Ansprüchen vollständig zu genügen.

Eine absolute Einfachheit hat die einfachste Vorstellung nicht, selbst die einzelne Empfindung kaum. In jeder Gefühlsempfindung fühlen wir nicht nur die äussere Berührung, sondern auch Etwas von Druck, von Wärme oder Kälte, von Rauhigkeit oder Glätte. Das Wort Ton ist nach Helmholtz durchaus auf den Klang einfacher pendelartiger Schwingungen zu beschränken, jede andere Tonempfindung beruht schon auf dem unbewussten Mithören anderer Töne, ist somit nicht einfach. Ueberdies hören wir nicht nur, dass ein Körper tönt,

wir hören zugleich die Tonhöhe, die Klangfarbe und annähernd Etwas von Entfernung und Richtung des Tons oder wenigstens unmittelbar die Intensitätsgrade der Töne. Ebenso verhält es sich mit der Farbenempfindung. Mit Recht bemerkt auch Langenbeck (a. a. O. S. 229), dass wir das Roth nicht in der einfachen Qualität des Rothen empfinden. Wir empfinden es als ein Roth von bestimmter Intensität, wir empfinden somit zugleich die Qualität und ihre Intensität, haben also keine einfache Farbenempfindung. Noch weniger ist diese Einfachheit bei einer Gesichtsempfindung vorhanden, die uns nicht nur Farbe, sondern auch Gestalt, Grösse, Glanz etc. sehen lässt. Kurz nicht einmal eine absolute Einfachheit der Empfindung giebt es.

Noch viel weniger sind einfache Vorstellungen denkbar. Selbst den Punct stellen wir uns nur vor in seiner Beziehung zum Raume. Schon jede einzelne Vorstellung fasst immer Mehreres zu einem einheitlichen Acte des Bewusstseins zusammen. Herbart's einfache Seele dürfte nicht einmal eine Vorstellung haben, geschweige denn mehrere, ja nicht einmal eine Empfindung, geschweige denn mehrere. Unsere Seele bekundet aber thatsächlich diese Kraft, mit ihrem einheitlichen Bewusstsein eine Vielheit des Empfindens und Vorstellens zusammen zu fassen, wir werden uns demgemäss von ihrer raumlosen Einfachheit jedenfalls eine andere Vorstellung zu machen haben als die Metaphysik Herbart's uns aufzwingen mögte.

Herbart sucht vergebens diese Vielheit und Mannigfaltigkeit der Acte seelischer Selbsterhaltung aus der Vielheit und Verschiedenheit der Störungen zu erklären und somit die Einfachheit der Qualität der Seele zu wahren. Töne und Farben sind allerdings verschiedene Schwingungen äusserer Medien, aber unsere Ton- und Gesichtsempfindungen sind doch nicht blos deshalb von einander verschieden, sondern als Empfindungen beruhen sie auf einer mehrfachen Erregbarkeit unserer

Seele. Beide können wir unter dem gemeinsamen Gattungsnamen Empfindung zusammenfassen, aber dieser gleiche Name sichert nicht die Gleichheit der Qualität. Gerade die in der Seele begründete Verschiedenheit der Qualität des Empfindens bedingt die Unterschiede. Luftschwingungen können rein äusserlich betrachtet auch Körper berühren, die keine Gehörsorgane besitzen; vielleicht empfinden diese Körper jene Schwingungen noch mit einem feinen Gefühle, aber nicht als Töne. Wo das letzte der Fall ist, geschieht es auf Grund einer organisch vermittelnden Empfänglichkeit der Seele. Andere Reize werden allerdings, falls sie überhaupt zum Gefühl kommen, eine andere Reaction der Seele bedingen, aber diese Reaction wird eben nur dann eintreten, wenn die Seele eine andere Empfänglichkeit dazu in sich trägt. Diese neue Reaction ist nicht eine einfache Folge der neuen Reize, sondern die Folge einer neuen Reizbarkeit der Seele. Ein anderer Sinn tritt nicht auf durch Hinzukommen anderer Reize, sondern auf Grund einer anderen organisch seelischen Begabung.

Der Besitz verschiedener Sinnesempfindungen also offenbart, dass die Seele kein Wesen von so einfacher Qualität ist, wie Herbart meint. Der gleiche Name Empfindung giebt dem Sehen und Hören nicht die gleiche reale Qualität. Diese falsche Voraussetzung müsste dazu führen, die Verschiedenheit der sinnlichen Empfindung entweder aus der Verschiedenheit der Reize zu erklären oder aus dem allgemeinen Empfinden selbst abzuleiten. Der ersten Anschauung gemäss müsste man aus der Natur der bekannten Reize die Zahl und Natur der bekannten und der vielleicht noch unentdeckten Sinne ableiten können. Der zweiten Anschauung gemäss müsste man aus dem Wesen des allgemeinen Empfindens heraus deduciren können, dass es die Sinne des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks, Gefühls geben müsse und noch so und so viel andere Sinne geben könne, auch wahrscheinlich geben werde. Beides sind

unmögliche Leistungen. Schon aus der Unmöglichkeit dieser Folgerungen ergiebt sich die Unrichtigkeit der Grundlage. Also schon an der Theorie der Empfindung scheitert Herbart's Voraussetzung von der Einfachheit der Seele.

Dieser Nachweis wird es uns erleichtern, auch den Irrthum der Herbart'schen Vorstellungstheorie darzuthun. Wir wissen schon, dass die Seele gar kein Wesen von so einfacher Qualität sein kann, wie Herbart's Metaphysik beansprucht. Somit ist bereits die speculative Voraussetzung gefallen, die uns antreiben mögte, eine einfache Qualität der Seele auch als Grundlage für ihr verschiedenes Verhalten im Vorstellen, Fühlen und Wollen aufzusuchen. Immerhin aber könnte trotzdem eine Einheit des Grundvermögens noch statthaft sein. Um zu entscheiden, ob dem so ist, haben wir jetzt nur zu untersuchen, ob man diese Verhaltungsweisen vielleicht aus einander oder aus einer gemeinsamen Grundquelle ableiten kann. Ist dies Letztere unmöglich, so hat man Grund die unterschiedenen Verhaltungsweisen auf eben so viel qualitativ unterschiedene Reizbarkeiten oder Kräfte der Seele zurück zu führen. Dies ist der richtige Weg der Untersuchung, den schon Platon einschlug, den auch Kant und Lotze verfolgten und auf welchem alle drei zu der wesentlich ähnlichen Annahme der drei Grundvermögen der Seele gekommen sind. Schon diese Uebereinstimmung erweckt ein günstiges Vorurtheil für die besprochene Ansicht. Doch dürfen wir nicht unterlassen dieselbe gegen Herbart's Einwände zu vertheidigen. Herbart ist also der Meinung, das Fühlen und Begehren oder Wollen habe nicht unmittelbar in der Seele seinen Sitz, sondern in bestimmten, allmählig gebildeten Vorstellungsmassen. Aus dem Verhältniss der Vorstellungen zu einander sollen sich Gefühle und Begehrungen entwickeln, die letzteren nichts sein als wandelbare Zustände der Vorstellungen, nichts als Arten und Weisen, wie sich unsere Vorstellungen im Bewusstsein befinden. — Wir

haben zu sehen, ob wirklich aus dem angenommenen Gedränge der Vorstellungen allein der Gesammtschatz des Lebens unserer Seele abgeleitet werden kann.

Herbart weist darauf hin, dass bei allem Fühlen und Begehren nie das Vorstellen fehle. Jedesmal, wenn wir fühlen, werde irgend etwas als ein Vorgestelltes im Bewusstsein vorhanden sein; und jedesmal, indem wir begehren, fühlten wir zugleich die Entbehrung und hätten auch das Begehrte in Gedanken. Selbst wenn diese Behauptungen richtig wären, würden wir doch nur erkennen, dass zuerst die vorstellende Kraft der Seele erregt wird und dass dann weiter das Resultat dieser Erregung, die Vorstellungen, als Reize zur Weckung der fühlenden und begehrenden Kraft unserer Seele wirken müssen. Vorstellungen wären dann die Voraussetzung der Gefühle und Begierden, die Bedingung ihres Entstehens; diese Entstehung würde aber doch das Entstandene nicht dem Entstehungsgrunde gleich machen. Fühlen und Begehren würden darum nicht zum blossen Vorstellen, weil das Vorstellen sie erregt. Kant war daher ganz im Rechte, wenn er, obgleich auch er annahm, dass das Erkenntnissvermögen, sofern bei demselben auch an die Fähigkeit Anschauungen zu gewinnen gedacht werde, der Ausübung des Fühlens und des Begehrens immer zu Grunde liege, doch darum nicht glaubte, die letzteren aus dem Erkennen oder Vorstellen ableiten zu können. Volkmann wirft den Anhängern der Seelenvermögen vor, sie seien noch immer in dem alten Irrthum befangen, der Grund müsse der Folge ähnlich sein, demnach meinten sie, die Phänomene der einzelnen Begehrungen und Gefühle nur aus einer qualitativ ähnlichen Grundkraft ableiten zu können. Mit grösserem Rechte kann man den Vorwurf umkehren und behaupten, die Herbartianer seien in dem Irrthum befangen, die Folge müsse dem Grunde ähnlich sein, deshalb meinten sie, was das Vorstellen errege, müsse auch wiederum Vorstellen

sein. Wir müssten dieser Folgerung widersprechen, selbst wenn auch die Voraussetzung richtig wäre, Vorstellungen als unerlässliche Reize zur Auslösung von Gefühlen und Begierden anzusehen. Doch ist diese Voraussetzung selbst unhaltbar. Auch Vorstellungen können als solche Reize wirken, sind aber nicht die einzigen Reize, die solche Wirkung ausüben. Es ist auch ohne sie eine Erregung des Fühlens und Begehrens denkbar. Die Sucht, alles geistige Leben qualitativ einfach zu denken, veranlasst Herbart auch vom unbewussten Vorstellen zu reden und das Empfinden dem Gattungsbegriff Vorstellen einfach unterzuordnen. Richtiger wird es sein, ein mit dem Gefühl der Lust und Unlust eng verschmolzenes Empfinden als die erste Reaction sinnlich seelischer Organisation und das Vorstellen als eine neue seelische Zuthat zu betrachten. Sobald wir bei einem organischen Wesen eine auf Reize der Berührung des Lichtes, der Wärme oder irgend einer anderen Art erfolgende Bewegung wahrnehmen, suchen wir aus der Natur dieser Bewegung zu ermitteln, ob sie rein mechanisch als nothwendige Folge morphologischer Anlage der gereizten Theile oder aber vermittelt durch einen Impuls seelischer Empfindung erscheint. Eine gewisse mechanisch erklärbare Regelmässigkeit der Bewegung veranlasst uns dieselbe für eine äussere empfindungslose Reaction der gereizten Formbestandtheile zu halten; wo eine solche Regelmässigkeit der Bewegung sich nicht einstellt, die Verschiedenheit der erregten Bewegungen aus äusserer Formgestaltung nicht erklärbar ist, und vielmehr inneren Impulsen zu folgen scheint, da veranlasst uns dies, eine empfindende, fühlende Seele als den Grund dieser Reaction vorauszusetzen. Die Beobachtung der wahrgenommenen Bewegung kann uns unentschieden lassen, ob wir dieselbe zur einen oder anderen Art rechnen sollen; aber diese Unentschiedenheit unserer Beobachtung ist keine Unentschiedenheit der Abgrenzung jener Unterschiede gegen einander. Zwi-

schen nicht Empfinden und Empfinden giebt es kein Mittleres. Dieser Unterschied bildet vielmehr die scharfe und feste Grenze zwischen der übrigen organischen Welt und der empfindenden, auf Empfindung sich bewegenden Thierwelt. Nun braucht die einfachste Form dieser Empfindung nicht mehr zu sein als ein blosses Empfinden der zufolge irgend eines Reizes eingetretenen Veränderung des eigenen Leibes oder eines Theiles desselben. Wesen mit solcher Empfindung ausgestattet hätten dann nur ein Gefühl ihrer eigenen Zustände. Mit diesem Lebensgefühl für die Vorgänge unter der eigenen Haut könnte wohl unmittelbar eine verschiedene Reizbarkeit der Seele für die ihr förderlichen oder schädlichen Veränderungen verbunden sein, wenn auch diese neue Reizbarkeit nicht einfach aus jenem Gefühl abzuleiten wäre, eine solche Seele könnte Gefühle der Lust und Unlust neben der Empfindung haben. Diesen Gefühlen wiederum könnten unmittelbar Bewegungen der Anziehung oder Abstossung folgen, die wenngleich Reflexionsbewegungen doch ihren Impuls aus den intensiven Zuständen einer die Dauer der Lust oder das Aufhören der Unlust begehrenden Seele erhielten. Eine so ausgestattete Seele besässe noch keine Vorstellung, sie stellte eben Nichts vor sich hin, lebte vielmehr nur in sich. Vorstellen tritt erst da auf, wo die empfundene Veränderung des eigenen Zustandes als Folge eines äusseren Reizes aufgefasst werden kann, wenn sich dies auch zuerst nur in dem unbewusst erfolgenden Umherblicken oder Umhertasten nach einem äusseren Object ausspricht. Erst in einer solchen Seele giebt es ein unterschiedenes Selbstgefühl, erst in ihr findet sich der Keim des Welt- und Selbstbewusstseins. Wir haben nun wohl Grund in der uns vorliegenden Erfahrung anzunehmen, dass die geschilderten Unterschiede seelischer Begabung nicht nur denkbar, sondern wirklich in bestimmten Wesen vorhanden sind. Die niedersten Thiere werden nicht mehr als die geschilderten Spuren

eines rein subjectiven Lebens- und Lustgefühles und eines eben so subjectiven Triebes ohne Vorstellung haben, und selbst bei den höheren Thieren und bei den Menschen, bei denen mehr und mehr Vorstellungen als Reize die Gefühle und Begierden erwecken, fehlen Gefühle und Begierden ohne Vorstellungen nicht, die eben deshalb dunkle Gefühle und dunkle Begierden genannt werden, weil in ihnen kein Object vorgestellt wird, dessen Dasein oder Fehlen Gefühle der Lust und Unlust erregt oder welches begehrt wird. Das Leben unserer Seele wird sicherlich mit solchem Fühlen und Begehren anfangen. Es hätte daher weit mehr Schein für sich, wenn die Herbartianer versuchten, aus solchen unbestimmten Gefühlen erst das Vorstellen zu entwickeln, sie könnten dann des Widersinns einer ursprünglich nicht vorstellenden doch vorstellenden Seele eines unbewussten Bewusstseins, eines nicht vorstellenden Strebens vorzustellen völlig entrathen. Im Rechte befänden sie sich freilich darum doch nicht. Denn ohne neue Ausstattung der Seele würde sich niemals aus dem blos subjectiven Fühlen die Kraft des objectiven Vorstellens entwickeln. Mit dem Vorstellen tritt eine wesentlich neue seelische Qualität auf, die aus dem Fühlen nicht abgeleitet werden kann.

Dasselbe gilt nun für die im höheren Seelenleben allerdings häufigsten Fälle, in denen Gefühle und Begierden durch Vorstellungen geweckt werden. — Das durch Vorstellen erregte Fühlen und Wollen tritt als eine wesentlich neue Qualität im Verhalten unserer Seele zum Vorstellen hinzu und kann nicht, wie Herbart will, aus dem Geschiebe von Vorstellungen erklärt werden. Es genügt die Berufung auf die Einheit der Substanz nicht, um es zu erklären, dass gewisse Vorstellungen in unserer Seele sich verbinden, andere nicht, einige sich helfen und hervorrufen, andere sich verdrängen. Die Einheit der Substanz würde allenfalls nur das Zusammenhalten, aber nicht das verschiedene Verhalten

erklären. In den Empfindungen und Vorstellungen, für sich betrachtet, kann ein genügender Grund dafür auch nicht gefunden werden. Contrastfarben werden nur empfunden und Gegensätze nur gedacht, weil eine Seele da ist, welche nach den inneren Gesetzen ihrer eigenen Beziehung zu den erregten Empfindungen und Vorstellungen solche Contraste fühlt und Gegensätze denkt. Dass unsere menschliche Seele dies thut, ist keine selbstverständliche Folge des Empfindens und Vorstellens überhaupt; es ist vielmehr ihre besondere Begabung und es ist wahrscheinlich, dass dies Vermögen als eine bevorzugte Ausstattung der menschlichen vor der thierischen Seele anzusehen ist. Also nicht einmal innerhalb des Vorstellungslaufs kommt die allgemeine Kraft des Vorstellens allein in Betracht.

Das Gleiche gilt für die Fälle, in welchen durch Vorstellungen das Begehren oder Wollen erregt wird. Herbart nimmt an, dass die Vorstellungen für sich einander drängen, und dass, wenn dabei eine Vorstellung hervortritt, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet, diese Bewegung als Streben vorzustellen erscheint, als Begehren, die gehinderte Vorstellung ungehindert hervortreten zu lassen. Schon mit Unrecht macht diese Erklärung Herbart's das Begehren ausschliesslich zu einem innerlichen Verhältniss der Vorstelluugen. Unser Begehren ist aber keineswegs am häufigsten auf das ungehinderte Hervortreten einer Vorstellung gerichtet, sondern vielmehr auf die Erlangung eines Objects oder eines äusserlich bedingten Zustandes. Trendelenburg hat mit Recht gegen Herbart diese andere Seite des Begehrens hervorgehoben. Es kann nur zweifelhaft bleiben, ob er sich nicht einer gleichen Ausschliesslichkeit nach dieser Seite hin schuldig macht. Wenn Trendelenburg allgemein hinstellt, der Vorgang des Begehrens endige nicht in dem Sieg einer aufstrebenden Vorstellung, sondern in dem Besitz eines Objects, so wird hier jedenfalls

Begehren und Erreichen in eine allzu enge Verbindung gebracht. Ein Begehren bleibt auch ohne dieses Ende möglich und wirklich. Das Begehren ferner braucht keineswegs jederzeit unmittelbar auf ein Object gerichtet zu sein, sondern kann auch auf das Hervortreten einer Vorstellung, z. B. der Tugend gerichtet sein, deren Herrschaft über andere Vorstellungen wir als Bürgschaft für die Erlangung begehrenswerther Zustände kennen gelernt haben. Wir werden mittelbar allerdings diese Zustände, aber unmittelbar als Mittel zum Zweck das Hervortreten der genannten Vorstellung begehren. Und psychologisch betrachtet wird darauf die nächste Thätigkeit unserer Seele gerichtet sein. Trendelenburg's Entgegnung lässt diese Doppelseite in der Richtung unseres Begehrens ebenso wenig deutlich hervortreten, wie Herbart's Ansicht. Es ist ein Unterschied, ob die Seele unmittelbar das Hervortreten einer Vorstellung, oder unmittelbar die Erlangung von Dingen und Zuständen, die sie vorstellt, begehrt. In dem einen Fall wird sie durch die rein innere Zuwendung ihrer Aufmerksamkeit die gewünschte Vorstellung so verstärken, dass die ihr widerstrebenden Vorstellungen weichen; in dem anderen Falle wird sich die Kraft ihrer Aufmerksamkeit auf das Vorstellen solcher Mittel richten, deren Benutzung zur Erlangung des Begehrten führen kann. In beiden Fällen aber besteht die unmittelbare Action der Seele darin, dass sie durch die Zuwendung ihrer Aufmerksamkeit bestimmte Vorstellungen vor anderen zu stärkeren macht, niemals werden diese Vorstellungen zur stärkeren Kraft ihres eigenen Geschiebes. Gegen diesen Irrthum Herbart's bemerkt Trendelenburg völlig mit Recht, das Begehren sei nicht die aufstrebende Vorstellung selbst, sondern das empfundene Bedürfniss als die der aufstrebenden Vorstellung innewohnende treibende Kraft. In ähnlichem Sinn bemerkt Lotze wider die Ableitung des Strebens aus dem Gefühle, welche Gefühle auch ein Gemüth beherrschen mögten, sie

brächten nicht das Streben hervor, sondern würden nur zu Beweggründen für ein vorhandenes Vermögen des Wollens, das sie in der Seele vorfänden, ohne es ihr jemals geben zu können, wenn es ihr fehlte. Die blos fühlende Seele würde selbst im höchsten Schmerze weder Grund noch Befähigung in sich finden, zu einem Streben nach Veränderung überzugehen, sie würde leiden, ohne zum Wollen aufgeregt zu werden.

Ein gleicher Widerspruch muss gegen Herbart's Ableitung des Gefühls aus Vorstellungslagen erhoben werden. Wenn sich eine Vorstellung in einem gepressten Zustande zwischen einer sie hemmenden und einer sie emportreibenden Kraft befindet, und beide Kräfte einander das Gleichgewicht halten, so soll nach Herbart für diesen gepressten Zustand der eingeklemmten Vorstellung der Name eines mit der Vorstellung verbundenen Gefühls zutreffen. Dieser Zustand der Vorstellungsklemme, oder, wie Volkmann verbessernd glaubt sagen zu müssen, das rein subjective Bewusstwerden der in der Vorstellung enthaltenen Spannung, das Bewusstwerden des Zustandes der Spannung, in dem sich die Vorstellung mit ihrem Vorstellen befindet — oder wie Pokorny es ausdrücken will, das Bewusstsein der Spannung von Vorstellungen — soll Gefühl sein.

Auch diese Grundanschauung der Herbart'schen Gefühlslehre haben Lotze und Trendelenburg treffend widerlegt und die spätern Gegenbemerkungen der Herbartianer haben daran nichts geändert. Mit vollem Rechte bemerkte Lotze schon in dem genannten Artikel Seele und Seelenleben, wir müssten in dem Wesen der Seele eine von ihrer Vorstellungsfähigkeit noch sehr unterschiedene Empfänglichkeit voraussetzen, um zu begreifen, warum sie von einer Klemme ihrer Vorstellungen eben ein Gefühl erlange. Die Entgegnung Volkmann's hebt diesen Einwand nicht auf. Wie die Seele Antheil nehme an dem Klarheitsgrade, den die Vorstellung

an sich habe, meint er, so nehme sie auch Antheil an der Spannung der Vorstellungen, die sich nicht in der Veränderung des Klarheitsgrades zeige. Wie jener Zustand der Seele gewusst werde, so auch dieser. Ein Unterschied bestehe nur darin, dass bei jenem Zustande ein Bewusstwerden der objectiven Seite, bei diesem ein Bewusstwerden der subjectiven Seite der Wechselwirkung vorliege. Diese Erkenntniss sei das Richtige an der alten Theorie der Seelenvermögen. Dass man aber diesen Unterschied durch die Verschiedenheit der Empfänglichkeiten im Wesen der Seele ausdrücke, sei zum Mindesten eine gefährliche Phrase. Bei dieser Correctur Volkmann's soll, wenn ich sie recht verstehe, unterschieden werden, ob unser Bewusstsein sich objectiv auf den Inhalt der Vorstellung, oder subjectiv auf die inneren rein formalen Spannungsverhältnisse der Vorstellungen richtet. Bei dieser Unterscheidung wird, wie mich dünkt, der allerdings vorhandene Unterschied zwischen dem Vorstellen eines Objects und dem Fühlen eines Erregungszustandes unserer Seele durchaus schief gefasst. In dem einen Fall liegt uns daran ein Object klar vorzustellen, im andern Falle handelt es sich um eine besondere Beziehung unserer erregten Seele zu dem vorgestellten Object. Diese besondere Beziehung ist eben das Eigenthümliche, was im Gefühl zum Vorstellen hinzutritt. Diese Beziehung ist aber nicht eine Beziehung zu formalen Spannungsverhältnissen der Vorstellungen, sondern, wie gesagt, zu dem Inhalt des vorgestellten Objects, und diese letzte Beziehung erst ergiebt die eigenthümlichen Spannungsverhältnisse der Vorstellungen, in denen unser Gefühlsleben sich äussert. Diese eigenthümliche Beziehung nun, die unsere Seele zum Inhalt unserer Vorstellungen äussert, beruht eben nicht auf dem Geschiebe und Geklemme von Vorstellungen, sondern auf einer ihr selber wesentlich angehörigen verschiedenen Empfänglichkeit für die Vorstellungen. Trendelenburg sagt, das

Gefühl, im Zusammentreffen von Vorstellungen entstehend, sei nicht selbst eine Vorstellung mit äusserem Inhalt und nichts in und an den zusammentreffenden Vorstellungen, sondern eine Wirkung auf die Kraft des Eigenlebens, indem sich diese darin entweder als gemehrt oder als gemindert individuell kund gebe. Ich unterschreibe einen Theil dieses wider Herbart gerichteten Einwandes, nur ist mir das Gefühl nicht eine Wirkung auf die Kraft des Eigenlebens, sondern die Wirkung einer auf den Vorstellungslauf ausgeübten Kraft des Eigenlebens selbst. Ich mögte fast glauben, dass Trendelenburg Dasselbe, wenn auch nicht gesagt, so doch gemeint hat. Die Natur dieser Kraft scheint mir Lotze im Allgemeinen treffend durch den Charakter der Werthschätzung der Vorstellungen für uns bezeichnet zu haben. Dadurch unterscheidet sich in der That das Fühlen vom Vorstellen, dass wir uns in Lust und Unlust noch des besonderen Werthes bewusst werden, den Empfindungen und Vorstellungen für uns haben. Ob es genügt diese Werthschätzung, die sich in Gefühlen der Lust und Unlust ausdrückt, aus Förderungen und Hemmungen des natürlichen Ablaufs unserer Thätigkeiten zu erklären, wie dies Trendelenburg und Lotze wollen, mag hier ununtersucht bleiben. Es kommt hier nur darauf an, gegen Herbart meinen Anschluss an die Ansicht dieser Denker zu rechtfertigen, dass die blos vorstellende Seele keinen Grund in sich finden würde, eine innere Veränderung anders als mit der gleichgültigen Schärfe der Beobachtung aufzufassen, dass somit eine Seele, die über diese Gleichgültigkeit hinausgeht, indem sie sich zu Gefühlen der Lust und Unlust erregen lässt, dies nur auf Grund einer besonderen Reizbarkeit, einer qualitativ neuen Begabung leisten kann, die in dem Vorstellen nicht eingeschlossen liegt, somit aus demselben nicht abzuleiten ist.

Consequent und einfach gedacht müsste die Herbartsche Gefühlslehre die Gefühle der Lust und der Unlust als

Förderungen und Hemmungen der von ihr angenommenen eigenthümlichen Seelenthätigkeit des Vorstellens ansehen. Nahlowsky hat diese Auffassung vertreten. Er definirt ihr gemäss das Gefühl als unmittelbares Innewerden der Hemmung oder Förderung unter den eben im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen. Und da Vorstellungen die eigentlich in der Seele wirkenden Kräfte ausmachen, so sei jede Hemmung oderFörderung der Vorstellungen zugleich eine Förderung der eigenen Lebensthätigkeit der Seele. Man kann daher nach Nahlowsky die obige Definition auch so formuliren: das Gefühl ist das unmittelbare Bewusstsein der momentanen Steigerung oder Herabstimmung der eigenen psychischen Lebensthätigkeit. Diese Definitionen zeigen wenigstens klar, was Nahlowsky will, und gehen consequent und einfach aus der Herbart'schen Vorstellungstheorie hervor. An ihnen aber erkennt man eben deshalb auch besonders klar und einfach den Irrthum der Schule, sobald man die Consequenzen zieht, die sich aus ihnen ergeben. Mindert die Hemmung der Vorstellungen momentan die Kraft des Vorstellens, somit die Klarheit der Vorstellungen, und mehrt dagegen die Förderung der Vorstellungen die Kraft des Vorstellens, somit die Klarheit der Vorstellungen, so müssen, wenn mit jener Hemmung Unlust, mit jener Förderung Lust verbunden ist, die Gefühle der Unlust und Lust ausschliesslich von den Graden der Dunkelheit und Klarheit der Vorstellungen abhängen. Die klarsten Vorstellungen müssten die grössten Lustgefühle erwecken, die Mathematik wäre dann die Fundgrube der stärksten Lustgefühle. Die Vorstellung dass $2 \times 2 = 4$ ist, müsste grössere Lust in uns erwecken, als die dunkle Vorstellung von unserer innigsten Liebe. Der wahre Sachverhalt ist offenbar ein anderer. Die im Gefühle sich aussprechende Intensität unserer persönlichen Werthschätzung steht mit Nichten in einem nothwendigen bestimmten Verhältniss zum Klarheitsgrade der mit derselben ver-

bundenen Vorstellungen, und wenn selbst einmal, so doch viel häufiger in dem umgekehrten Verhältnisse dessen, was Nahlowsky annimmt. Die Lebhaftigkeit unseres Gefühls wächst oftmals mit der Dunkelheit der begleitenden Vorstellungen. Wir erkennen daran, dass eben die vorstellende Thätigkeit unserer Seele keineswegs ihre einzige ursprüngliche Qualität ist, dass gerade im Gefühle noch ein neues Element zum Vorstellen hinzutritt, ebenso wie im Streben.

Wir halten somit gegen die Einwände der Herbartianer die Behauptungen Lotze's und Trendelenburg's aufrecht, dass das Fühlen und Begehren oder Wollen nicht aus dem Vorstellen abzuleiten ist, dass, wenn auch Vorstellungen Gefühle und Strebungen erregen können, doch dies vorangehende Ereigniss des Vorstellens nicht als die volle und hinreichend bewirkende Ursache das nachfolgende Ereigniss des Fühlens und Wollens erzeugt; dass diese Ursache vielmehr zugleich darin gesucht werden muss, dass die Vorstellungsreize auf eine Seele wirken, in deren Natur es liegt, durch diese Reize noch zu Gefühlen und Strebungen erregt werden zu können. Wir rühmen also mit Lotze, dass die alte Lehre von den Seelenvermögen sich vor dem Missgriff bewahrt hat, das als selbstverständliche Folge aus einander herzuleiten, was nur neben einander aus der ursprünglichen Natur der Seele begriffen werden kann. — Herbart hebt es selbst einmal (W. V. S. 9) hervor, dass die höchsten Begriffe in der Psychologie wie die des Vorstellens, Fühlens und Begehrens, noch die klarsten seien, über die man sich, wenn auch nicht seit langer Zeit und wiewohl auch nicht ganz, doch so ziemlich einig geworden sei, während die niedrigeren Begriffe immer schwankender würden. Er nennt dies auffallend. So allerdings musste ihm diese Thatsache erscheinen. Für uns findet diese Thatsache ihre gute Erklärung eben darin, dass es sich nicht um bequem zu gebrauchende logische Gattungsbegriffe, um will-

kürliche Gebilde unseres Denkens, sondern um wirkliche elementare Unterschiede der Kräfte eines bestimmten Wesens handelt. Bei obersten Gattungsbegriffen zum Behufe der blossen Zusammenfassung ähnlicher Erscheinungen ist ein Wechseln der Bestimmung nicht ungewöhnlich; wirkliche elementare Unterschiede des Wesens erzwingen sich eine bedingte Anerkennung selbst von getäuschten Widerwilligen. Herbart befindet sich der Vermögenslehre gegenüber in solchem Zustand der Täuschung und des vergeblichen Widerstrebens. Seine Theorie verleugnet Etwas, von dem er im Gebrauch doch nicht lassen kann.

Das Recht unserer Ansicht von der qualitativ wesentlichen Verschiedenheit der genannten drei Seelenvermögen wird noch verstärkt, wenn man die Trennbarkeit dieser Kraftäusserungen der Seele von einander in ihrer vollen Bedeutung für die Richtungen unseres geistigen Lebens in's Auge fasst. Es heben sich dadurch die wesentlichen Unterschiede der Vermögen noch deutlicher hervor. Herbart freilich behauptet (W. V, 41), die gemachten Eintheilungen könnten zwar zur ersten Uebersicht, aber keineswegs zu einer genauen Schilderung Dessen, was im Menschen vorgehe, gebraucht werden; denn sie zerrissen Das, was in der Wirklichkeit stets verbunden sei. Ob es ein Vorstellen ohne Fühlen und Begehren gebe, lasse sich in der Erfahrung nicht nachweisen; diese Regungen des Gemüths liefen vielmehr unaufhörlich in einander. Dass zu jedem Fühlen ein Gefühltes, zu jedem Begehren ein Begehrtes gehöre, leuchte ein; ob aber beides in jedem Falle ein Vorgestelltes sein müsse, lasse sich aus der Erfahrung weder verneinen noch bejahen, weil ein Vorgestelltes bis zur Unkenntlichkeit dunkel sein könne; die bejahende Antwort habe indessen das Vorurtheil für sich, weil sie offenbar in den meisten Fällen die richtige sei. — Auch Lotze behauptet eine unlösliche Verbindung der Seelenvermögen durch das bei keiner Aeusserung fehlende Ge-

fühl. Wir sollen die Gefühle nicht als Nebenereignisse nehmen, die im Verlaufe der inneren Zustände zuweilen eintreten, während der grössere Theil der letzteren in einer gleichgültigen Reihe leid- und lustloser Veränderungen bestehe. Ausser der völligen Ruhe will Lotze keinen Zustand denken können, der nicht mit den eigenen Entwicklungsbedingungen der Seele entweder übereinstimme oder in irgend einer Weise ihnen zuwider sei. Welche Erregung daher die Seele auch immer erfahren möge, von jeder würden wir einen Eindruck der Lust oder Unlust erwarten müssen, und eine genauere Selbstbeobachtung, so weit sie die verblassten Farben dieser Eindrücke zu erkennen vermöge, bestätige diese Vermuthung, indem sie keine Aeusserung unserer geistigen Thätigkeit finde, die nicht von irgend einem Gefühle begleitet wäre. — Lotze erklärt somit nicht wie Herbart die psychologische Erfahrung für völlig incompetent über die unlösliche Gemeinschaft oder die Trennbarkeit der einmal vorhandenen Seelenvermögen ein Wort mitzureden, vielmehr glaubt er, dass eine absichtlich darauf gerichtete Aufmerksamkeit der Selbstbeobachtung einen Beitrag zur Entscheidung darüber liefern kann. Diese Entscheidung geht aber nach Lotze ähnlich wie nach Herbart auf die Annahme einer unlöslichen Gemeinschaft der Seelenäusserungen, nur spricht Lotze von der Allgegenwart der Gefühle, wie Herbart von der Allgegenwart der Vorstellungen. Mir scheinen beide Annahmen unrichtig, nur Lotze's Anerkennung der Competenz unserer psychologischen Selbstbeobachtung gilt mir als richtig und nothwendig. Die Quelle der inneren Erfahrung ist freilich leicht getrübt, die Selbstbeobachtung führt daher leicht zu irrigen Annahmen, sowohl durch halbe Auffassung momentan gegenwärtiger Zustände, wie auch durch unrichtige Deutung derselben. Die fast niemals voraussetzungslose Selbstbeobachtung bei ihrer schon dadurch beeinflussten Aufmerksamkeit übersieht gar leicht die ohnehin kaum

bemerkbaren Spuren einzelner Elemente unserer seelischen Zustände oder glaubt solche Spuren zu entdecken, die nicht vorhanden sind. Die psychologische Selbstbeobachtung verschiedener Forscher führt daher oft zu einander widersprechenden Ergebnissen. Ueber die Wahrheit dieser verschiedenen Aussagen zu entscheiden ist an sich unmöglich. Trotzdem aber kann es nicht richtig sein wegen dieser zweifelhaften Lage die Quelle der Selbstbeobachtung für die psychologische Forschung verstopfen zu wollen. Mit gleichem Rechte müsste man die Benutzung des Mikroskops aufgeben wegen der leicht möglichen Täuschung und Deutungswillkür, wegen der Unmöglichkeit einen Anderen zu zwingen Das zu sehen, was wir selber deutlich zu sehen meinen. Wo solche Schwierigkeiten vorliegen, gilt es allerdings sich zugleich nach Hülfe zur Prüfung der Beobachtung umzusehen. Solche Hülfe kann jederzeit darin gefunden werden, dass man versucht, ob die Ergebnisse der Beobachtung sich fruchtbar erweisen zur Erklärung der abgeleiteten bekannten Erscheinungen, ob sie vereinbar sind mit anderen angenommenen Thatsachen, ob sie gestützt werden durch den Zusammenhang mit solchen Thatsachen. Selbstbeobachtung verbunden mit solcher Prüfung scheint mir nun zur Annahme von der Trennbarkeit der Seelenvermögen zu führen und diese Annahme ferner scheint mir die Bedeutung der Lehre von den Seelenvermögen wesentlich zu erhöhen.

Nach meiner Selbstbeobachtung ist es zunächst möglich vorzustellen ohne Begleitung irgend eines Gefühles von Lust oder Unlust. Ohne Zweifel erregen unsere Vorstellungen häufig durch ihren Inhalt Gefühle der Lust und Unlust, ohne Zweifel kann auch schon die Ausübung des Vorstellens an sich als natürlicher Kraft unserer Seele Lust, die Behinderung daran Unlust erregen; aber es ist nicht nöthig, dass dies jederzeit geschieht, es scheint mir sogar nothwendig, dass dies nicht der Fall ist. Ob sich mit dem Vorstellen Gefühle verbinden oder

nicht, ist abhängig von der Art der Erregung des Vorstellens und von dem Zwecke des Vorstellens. Sobald wir mit offnen Augen und Ohren durch die Welt gehen, können wir es gar nicht vermeiden durch die auf uns einströmenden Empfindungsreize zu Vorstellungen von den zufällig vorhandenen Objecten erregt zu werden. Der Art erregte Vorstellungen können unsere Seele vollständig gleichgültig lassen, Lust und Unlustgefühle nicht erwecken. Nur dann werden sich solche Gefühle mit den Vorstellungen verbinden, wenn die ihnen vorangehenden Sinnesreize unsere Seele wohlgefällig oder missliebig berührten, oder wenn die Erlangung der Vorstellungen von irgend einem durch die Sinne vermittelten Streben vorzustellen abhing, das unter Hemmungen oder Förderungen sein Ziel erlangte. In solcher Verbindung mit wohlgefälligen oder missliebigen Sinnesreizen und in solcher Abhängigkeit von bestimmten Absichten stehen keineswegs alle Vorstellungen. Abgesehen davon, dass es Vorstellungen giebt, die mit Sinnesreizen überhaupt Nichts zu thun haben, sind auch die durch Sinnesreize geweckten Vorstellungen mit Gefühlen der Lust oder Unlust ebenso wenig nothwendig verbunden, wie die Empfindung der Sinnesreize selber. Wir kennen zwar ein verschiedenes Vorziehen oder Verwerfen einzelner Farben, aber schon die hier erregten Gefühle der Lust oder Unlust äussern sich nicht bei jeder Farbennüance, nicht bei allen für den Farbenunterschied empfänglichen Augen und auch bei diesen nicht in jeder Lage. Auf dem Gebiete der Töne ist es überhaupt zweifelhaft, ob abgesehen von ganz hohen oder ganz tiefen Tönen unser Ohr eine Vorliebe für oder eine Abneigung gegen einzelne Töne äussern kann. Noch deutlicher losgelöst vom Vermögen Lust und Unlust zu fühlen scheint mir unsere Tastempfindung zu sein. Meine Hand mag die Weiche des Sammet gern, die Rauhigkeit eines Steins ungern fühlen, aber innerhalb solcher Grenzen giebt es eine grosse Anzahl ihr an und für sich gleichgültiger

Empfindungen. Diese innerhalb gewisser Grenzen stattfindende Gleichgültigkeit gewisser Empfindungen kann auch übergehen auf die durch sie erregten Vorstellungen. Der Tisch vor mir mit seinen vier Beinen, ein beliebiger Stein im Gartensande kann als vorgestelltes Object meine Seele völlig gleichgültig lassen. Diese Gleichgültigkeit wird erst aufgehoben, sobald das vorgestellte Object in eine bestimmte Beziehung zu einem vorgestellten Zweck tritt. In diesem Falle kann eine Werthschätzung der Vorstellung eintreten, je nachdem sie jenem Zweck förderlich oder hinderlich erscheint. Aber selbst dann wird nicht einmal jede Vorstellung, die zum Zwecke dient, jederzeit nach dieser Beziehung ins Auge gefasst und geschätzt werden, und nur, wenn dieses geschieht, wird ein Lustgefühl in der Seele erzeugt. Dieses Lustgefühl aber gilt dann dem geförderten Zweck, nicht den einzelnen Elementen des förderlichen Vorstellungskreises. Wenn ich einem lange vermissten Freunde zum Empfange entgegen fahre, so ist jede Raddrehung meines Wagens eine Bewegung, die mich dem Ziel meines Wunsches näher bringt. In Beziehung darauf gedacht kann mir jede Raddrehung Lust erregen. Nichts aber hindert mich auf dem Wege zum Ziele auch abgesehen von jener Beziehung die Raddrehung mit ruhiger Gleichgültigkeit zu betrachten. Gesetzt den Fall nun, es käme mir in den Sinn an den Speichen des Rades beobachten zu wollen, wie rasch sich das Rad um seine Achse dreht, so bliebe wiederum in Beziehung zu diesem Zweck die Raddrehung mir nicht mehr gleichgültig. Mir würde wahrscheinlich, falls die Beobachtung nicht gelänge, der Anblick der Raddrehung unangenehm werden, im anderen Falle Freude machen. Aber das Vorstellen der sich drehenden Speichen bis zum Eintritt dieser Befriedigung oder dieses Verzichtes würde ohne Lust- oder Unlustgefühle verlaufen. Wir müssten wenigstens suchen jedes Moment einer Gefühlserregung fern zu halten, um unsere Aufmerksamkeit ungetheilt dem Zwecke des

möglichst scharfen Vorstellens hinzugeben. Und wie in diesem einfachen Fall, so wird es sich mit unserm Vorstellen jederzeit verhalten, wenn es uns darauf ankommt die objective Beschaffenheit der Dinge, Zustände und Verhältnisse zu erkennen. Zur Ausführung jeden Erkenntnisszweckes wird eine mehr oder minder grosse Summe objectiven, von subjectiven Lustgefühlen freien Vorstellens nothwendig sein, um die Lust der endlichen Befriedigung des Zwecks zu erreichen. Auf solchen Erkenntnisswegen giebt es wohl noch einzelne Stationsfreuden, aber dieselben sind durch Strecken gleichgültigen Fortschreitens getrennt. Und dieses Fortschreiten selbst, dessen Ertrag noch zweifelhaft ist, erweckt nur bisweilen Lust oder Unlust, je nachdem uns in der Anstrengung ein Zustand von Kraft oder Ohnmacht zum Bewusstsein kommt. Solches Bewusstsein aber tritt nur bei besonderen Graden der Anstrengung ein. Kurz die Hauptsache ist, dass die auf's Object gerichtete Aufmerksamkeit des Vorstellens um der genauen Erkenntniss willen das Fernhalten von Gefühlen der Lust oder Unlust fordert. Dem entspricht ein gewisser Unterschied unserer Sinne. Die Empfindungen der sogenannten niederen Sinne wie Geruch und Geschmack sind von Lust- oder Unlustgefühlen kaum zu trennen. Wenn wir überhaupt Etwas schmecken oder riechen, wird uns der Geschmack oder der Geruch auch gefallen oder nicht gefallen. Dagegen können wir Manches sehen und hören und auch fühlen, ohne das durch diese Sinne Empfundene gern oder ungern zu empfinden. Auf dem Empfindungsgebiete der niederen Sinne also giebt es kaum eine Gleichgültigkeit, auf dem Empfindungsgebiete der höheren Sinne, an deren Empfinden andererseits gerade die weit höheren ästhetischen Lustgefühle sich anschliessen, giebt es eine solche Gleichgültigkeit in zahlreichen Fällen ihrer gewöhnlichen Aeusserungen. Diese Thatsache findet ihre Erklärung in der verschiedenen Bedeutung der genannten Sinne für unser geistiges Gesammtleben. Die

niederen Sinne dienen ausschliesslicher als die anderen Sinne zur Erhaltung und zum Schutze unseres physischen Wohlbefindens, die enge Verbindung mit Lustgefühlen erleichtert ihnen dieser ihrer Bestimmung nachzukommen. Vermittelst der höheren Sinne gewinnen wir vorzugsweise unsere Vorstellungen von der uns umgebenden Welt, hier ist die objective Erkenntniss ihrer Beschaffenheit die Hauptsache, die unzeitige oder gar die unvermeidliche Einmischung subjectiver Lustgefühle würde die genannten Sinne in diesem ihrem Dienste der objectiven Weltbetrachtung stören und beeinträchtigen. Wir erkennen daran, dass selbst in den verschiedenen Sinnesfunctionen die Trennbarkeit der Vermögen des Vorstellens und Fühlens angelegt ist. Der Zweck des Erkennens fordert sie und die Natur hat dieser Forderung zweckmässig entsprochen. Das Gegentheil, die unerlässliche Verbindung eines Lustgefühls mit jedem Vorstellen, müsste sogar für Wesen, wie wir sind, unerträglich unzweckmässig sein. Wir haben gewiss die Möglichkeit gleichgültigen Empfindens und Vorstellens als eine nothwendige Sicherung der Ruhepuncte anzusehen, deren unsere Seele nicht nur zum Erkennen der Dinge bedarf, sondern eben so sehr zum Empfinden der Lust und Unlust selbst und gewiss auch zur Erholung aus den wechselnden Gefühlserregungen, die ihr Wesen meist viel intensiver bewegen als das objective Vorstellen. Ich wenigstens begreife die Sehnsucht nach einer Allgegenwart der Gefühle viel weniger als die Anschauung der alten griechischen Philosophen, welche die Seelen ihrer Götter in ungestörter Weltbetrachtung frei dachten vom Gefühle, das Lust und Leid bringt. Ich halte also die Trennbarkeit des Vorstellens vom Fühlen für nothwendig und für erwiesen.

Die nächste Frage ist, ob es ein Vorstellen ohne Begehren giebt. Wer dies bezweifelt, muss behaupten, dass zu jedem Vorstellen eine Richtung unserer Aufmerksamkeit auf das vorzustellende Object gehört, und dass dieses Richten aus einem

Begehren oder Wollen hervorgeht. Jedes Sehen, muss er sagen, ist ein Sehen Wollen, ein Fixiren des Objects. Auch diese Anschauung ist nur halb wahr. Nur bei demjenigen Sehen, bei welchem wir ein begrenztes Object unseres Gesichtsfeldes fixiren, kann von einem Richten der Aufmerksamkeit, von einem Sehen Wollen die Rede sein, daneben sehen wir unbestimmter noch manche Objecte, die wir nicht fixiren. Dass wir diese mitsehen, ist passive Folge der Aufnahme der Lichtreize, geschieht aber ohne Mitwirkung des Begehrens oder Wollens. Unsere Aufmerksamkeit scheinen wir gleichzeitig nur auf einen sehr begrenzten Empfindungs- und Vorstellungskreis richten zu können; aber für die gleichzeitige passive Erregung mannigfaltigerer Empfindungen und Vorstellungen bietet unsere Seele grösseren Spielraum. Schon jede scheinbar einfache Empfindung und Vorstellung vereinigt ein Mehrfaches in sich, und überdies sind oft verschiedene Empfindungen und Vorstellungen zugleich gegenwärtig in unserer Seele. Noten lesen, Tasten greifen, Töne hören und Wärme des Zimmers fühlen — das Alles zusammen lässt sich nicht aus einer rasch wechselnden Folge, sondern nur unter Annahme einer ziemlich bedeutenden Gleichzeitigkeit des Empfindens und Vorstellens erklären. Unser Wille aber wird nicht mit jedem Acte der Ausführung sich zu schaffen machen können, sondern nur bei den Hauptimpulsen zum Ablauf dieser Thätigkeiten betheiligt sein. Für diesen Ablauf selber werden natürliche Associationen, Reproductionen und begleitende Reflexbewegungen den Schlüssel der Erklärung darbieten müssen. Derselbe Schlüssel muss dazu dienen, das willenlose Spiel unserer Traumvorstellungen zu erklären. In diesem Spiel der Vorstellungen können zwar Begierden und Willenserinnerungen auftauchen, aber dieses Vorstellen selbst ist gewiss nicht mit einer Begierde vorzustellen oder einem Vorstellen Wollen verbunden.

Eine Behauptung endlich, welche die Activität des Vor-

stellens auf einem Streben vorzustellen als Grundqualität unserer Seele beruhen lässt und somit das Vorstellen ohne diesen Grund nicht denken kann, überträgt den Begriff des Begehrens und Wollens vermittelst des allgemeinen Begriffs Streben auf jeden Trieb einer seelischen Aeusserung. Ein solcher Trieb muss natürlich jeder seelischen Thätigkeit zum Grunde liegen. Aber es heisst die Klarheit der Unterschiede verwischen, wenn man wie Schopenhauer nach losen Analogieen Trieb, Streben, Begehren, Wollen als ein und dieselbe Kraft betrachtet, weil in allen so bezeichneten Erscheinungen das gemeinsame Merkmal einer aus dem Wesen selbst innerlich entsprungenen Bewegung nach einem bestimmten Ziele hin sich findet. Wir beschränken den Begriff des Begehrens und Wollens auf die Thätigkeit einer selbstständigen Lenkung der Aufmerksamkeit unserer Seele.

Wir können also vorstellen ohne zugleich zu fühlen oder zu wollen. Weiter geht nun die Frage dahin, ob unsere Seele Gefühle der Lust und Unlust haben kann ohne gleichzeitige Aeusserungen des Vorstellungs- und des Willens-Vermögens.

Dass es in der Thierwelt Geschöpfe giebt, deren Empfindungsleben in Aeusserungen eines rein subjectiven Lebensgefühls ohne Vorstellungen von einer äusseren Welt verläuft, ist schon vorhin angenommen worden. Auch wurde es für wahrscheinlich erklärt, dass selbst bei den Menschen, bei denen häufiger allerdings Vorstellungen als Reize auf das Gefühlsvermögen wirken, Gefühle ohne Vorstellungen vorkommen, die deshalb dunkle Gefühle genannt werden, weil in ihnen kein Object vorgestellt wird, dessen Dasein oder Fehlen Gefühle der Lust oder Unlust erregt. Solche Gefühle werden besonders unter den mannigfaltigen unbestimmten Gemeingefühlen unseres körperlichen Behagens oder Unbehagens zu suchen sein. Sie finden sich ferner nicht selten bei den niederen Sinnen, welche uns die Reize fast nur als angenehme oder unangenehme Verände-

rungen des eigenen Selbst empfinden lassen. Ein Blumenduft kann uns angenehm oder unangenehm berühren, ohne dass wir uns die Blumen als die erregenden Objecte vorstellen. Wir können die äussere Wärme als inneres Behagen empfinden, ohne damit eine Vorstellung von der äussern Wärmequelle zu verbinden. Auch bei den höheren Sinnen kann ein Fühlen ohne Vorstellen vorkommen. Musikalische Genüsse werden nicht selten in einem solchen vorstellungslosen Hingegebensein an die durch Töne und Tonverhältnisse erregten Lustgefühle bestehen. Man könnte im Anschluss hieran auch erinnern an das dunkle Gebiet unbestimmter Gefühle, die man mit dem an die Musik erinnernden Namen Stimmungen zu bezeichnen pflegt; indess wir wollen davon absehen, weil hier der Ort nicht ist, eine nöthige Vorfrage zu erledigen, nämlich die, in wie weit bei solchen Stimmungen unklare Mischungen unvollendeter Vorstellungsreihen mit im Spiele sind oder nicht. Es genügt auf die angeführten klaren Beispiele gesonderten Vorkommens der Gefühle hinzuweisen; dieselben beweisen schon deutlich genug die Trennbarkeit des Gefühls vom Vorstellen. Nur der Einwand könnte noch erhoben werden, die fühlende Seele werde doch jedenfalls bei allen diesen Gefühlen immer die Vorstellung des eigenen empfindenden Selbst und unterschieden von dieser die Vorstelluug von irgend einem äusseren Empfindungsreiz haben. Meine Selbstbeobachtung widerspricht dieser Anschauung. Unser Selbstbewusstsein ist in den Momenten solcher Gefühlserregung aufgegangen in vorstellungsloses Selbstgefühl, aufgelöst im concentrirten Genuss oder Leid des erregten Gefühls. Die vorstellende Thätigkeit, setzt dann, wenn Vorstellungen diese Zustände unseres Gemüths erregt haben, in kürzeren oder längeren Pausen unterbrochen oder andauernd aus. — Herbart's und seiner Schule entgegengesetzte Auffassung vom Fühlen als dem Fühlen einer Vorstellungsklemme oder dem Bewusstwerden einer Spannung

vom Vorstellen macht aus dem begriffslosen, daher immer etwas dunkelen Element unserer Seele eigentlich das mit vorzüglicher Klarheit selbstbewusste. Denn das Bewusstwerden der innersten Kraftverhältnisse unserer Vorstellungen ist oder bedingt das klarste Selbstbewusstsein. Soll trotzdem, wie es in Herbart's Schule versucht ist, die dunkle Seite des Gefühls festgehalten werden, so kommt der schon erwähnte Widersinn eines unbewussten Bewusstseins heraus. Pokorny selbst bringt den grellen Widerspruch seiner Ansicht vom Fühlen als Bewusstsein, welches nicht Vorstellen ist, zum Ausdruck, indem er sagt, Fühlen sei demnach ein Bewusstsein von Dem, was nicht im Bewusstsein ist. Eine Theorie, die zu solchem Widersinn führt, an dessen Wegschaffung dann hinterher wieder nutzlos Denkkräfte verschwendet werden müssen, wird auf falschem Grunde ruhen. Diese Consequenzen der Herbart'schen Gefühlslehre sind indirecte Beweise für die Wahrheit der entgegengesetzten Ansicht über die Selbstständigkeit und Trennbarkeit des Gefühls in Beziehung zum Vorstellen.

Vieles von dem eben Gesagten gilt auch für das Verhältniss von Fühlen und Begehren oder Wollen. Ohne Zweifel verbinden sich mit unsern Gefühlen nicht selten Wünsche und Begierden, und Manches, was wir Wunsch oder Begierde nennen, wird zusammengewachsen sein aus Gefühlen und einem Element willkürlich gerichteter Aufmerksamkeit, in welchem allein ein Willenselement sich offenbart. Aber nicht einmal solche gemischte Zustände des Fühlens und Begehrens werden bei jedem Fühlen zu denken sein. Das vorhin über die Beziehung des Vorstellens Gesagte gilt auch hier. Unser Selbst kann so vollständig aufgehen in Gefühle der Lust und Unlust, dass für Zeitmomente von verschiedener Dauer keine Elemente des Begehrens oder Wünschens sich einmischen. Unsere edelsten Lustgefühle, welche das Schöne erregt, bedingen sogar den Aus-

schluss solcher Elemente. Nur in dem begierdelosen Hingegebensein an das erregte Lustgefühl wird das Schöne rein genossen. — Auch hier freilich wäre wiederum der letzte schon beim Vorstellen gehörte Einwand möglich: auch der Genuss des Schönen setze ein geniessen Wollen, das Lustgefühl ein Streben nach Lust, einen Lusttrieb voraus. Gegen diesen Einwand gilt in gleichem Maasse die oben gegebene Erwiderung. Zum Genuss des Schönen kann ein Willensimpuls geführt haben, dieser vorangehende Anlass aber geht unter im Genuss, aus dem er später vielleicht in erneuter Gestalt abermals geboren wird. In weiterer Ausdehnung würde auch hier bei dem Einwand wieder der schon oben gerügte Missbrauch der Analogie von Trieb, Streben, Wunsch, Begierde, Wollen vorliegen.

Die letzte Frage ist nun noch, ob eine Aeusserung des Willensvermögens ohne Fühlen und Vorstellen möglich ist. Es wird scheinen, als müsse diese Frage gerade für unsere Auffassung vom Willensvermögen besonders schwierig zu beantworten sein. Nimmt man bei diesem Vermögen eine unbestimmte Grundlage von Trieb und Streben an, so ist es allerdings nicht schwierig ein dadurch bezeichnetes Vermögen als nothwendige Grundlage aller Thätigkeiten unserer Seele vorauszusetzen, denn es wird dann nicht unpassend sein, sich diesen Trieb als einen Gesammttrieb vorzustellen. Für unsere Auffassung liegt die Sache allerdings anders. Wir wollen von einer Kraft des Willensvermögens nur da reden, wo es sich um eine von der Kraft der Seele bedingte Richtung unserer Aufmerksamkeit, um eine freie Zu- oder Abwendung unserer Seele, um von ihr ausgehende Impulse handelt. Diese Zuwendung scheint doch ein Etwas zu bedingen, auf das sie gerichtet ist; und dieses Etwas scheint vielleicht auf den ersten Blick nur ein Vorgestelltes oder ein Gefühltes sein zu können. Weiteres Nachdenken aber wird uns überzeugen, dass diese freie Zuwendung der Seele noch als Impuls zu Bewegungen des

eigenen Leibes ihre selbstständige Kraft bewährt. In dieser Form erscheint diese Kraft natürlich gerade beim Beginn des kindlichen Lebens zuerst in den zwecklosen, ungeregelten und unbeherrschten Bewegungen des Kindes, denn Vorstellungen und Gefühle, denen die Bewegungen dienen, sind noch nicht anzunehmen, nur der eigene Körper als Material des Wollens ist vorhanden. Jener natürliche Mangel bedingt äusserst zweckmässig, dass das Willensvermögen zunächst getrieben wird seine Kräfte im eigenen Hause gebrauchen zu lernen. Von der Freiheit dieser Willensimpulse können wir uns auch später noch an keinem Puncte besser überzeugen, als an dem willkürlich freien Gebrauch unserer Glieder, sobald unsere Bewegungen nicht im Dienste irgend welcher Vorstellungen oder Gefühle stehen, somit an sich völlig gleichgültig sind. Auch das Willensvermögen also äussert innerhalb gewisser Grenzen seine geforderte Kraft.

Hiemit wird die Trennbarkeit der drei genannten Vermögen von einander nachgewiesen sein, eine ausführlichere Rechtfertigung wäre in dieser Arbeit schwerlich am Platze. Es lag mir nur daran mit diesem im Wesentlichen begründeten Nachweis die Lehre von den drei qualitativ unterschiedenen Seelenvermögen zu stützen. —

Dieser Lehre von der qualitativ selbstständigen Bedeutung des Vorstellens, Fühlens und Wollens steht nun noch ein Haupteinwand Herbart's gegenüber, den wir zu prüfen haben, nämlich der, dass die Theorie der Seelenvermögen unfähig sei, den Causalzusammenhang der angenommenen Vermögen unter einander zu erklären.

Die Anhänger der Seelenvermögen, behauptet Herbart, seien in Verlegenheit anzugeben, wie die Seelenvermögen eingreifen könnten in die schon im vollen Gange begriffene Thätigkeit der Vorstellungen selbst. Gesetze, nach welchen die

schon gesetzmässig wirkenden Vorstellungen gestört würden von jenen ihnen fremden Gewalten seien nicht aufzufinden. Wann wie und wie stark sich irgend eins der Seelenvermögen rege oder nicht, darüber fehle in der bisherigen Psychologie jede Bestimmung; die Vermögen seien lauter transscendentale Freiheiten. — Aehnliche Bemerkungen macht auffallender Weise auch Lotze, zwar nicht, um die Lehre von den Seelenvermögen zu bestreiten, aber doch um ihre verhältnissmässig geringe Bedeutung zur Erklärung der Erscheinungen darzuthun. Der Begriff der Seelenvermögen — sagt er — biete in der Psychologie die Vortheile nicht, welche der Begriff der Kräfte in der Naturwissenschaft gewähre. Hier kennt man Gesetze für das Ergebniss, welches jede Kraft unter gegebenen Verhältnissen liefern werde, für das Wirken der Seelenvermögen kenne man solche Gesetze nicht. Einseitig abgeleitet aus der allgemeinen Form, die einer Menge mannigfaltiger Vorgänge gemeinsam zukomme, bestimme manchmal auch rückwärts jedes derselben nur im Allgemeinen wieder die Form, die seinen Aeusserungen zukomme. So werde ohne Zweifel das Vorstellungsvermögen Vorstellungen, das Gefühlsvermögen Gefühle anzeigen, aber es fehle an Regeln der Beurtheilung, die über diese unnütze Gewissheit hinaus uns schliessen lehrten, welche Vorstellung unter welchen Umständen entstehen oder was geschehen werde, wenn mehrere Aeusserungen desselben Vermögens zusammenträfen. — Diese Auslassungen beider Männer sind mir fast unbegreiflich. Wir sind allerdings nicht immer im Stande zu sagen, ob in der einzelnen Seele diese oder jene Vorstellungen bestimmte Gefühle oder Bestrebungen erwecken, bestimmte Gefühle bestimmte Begierden, oder diese Begierden bestimmte Gefühle und Vorstellungen nach sich ziehen werden; allein daraus ergiebt sich nicht das Fehlen einer gesetzmässigen Beziehung der Seelenvermögen zu einander, sondern nur unsere Unfähigkeit diese

Gesetzmässigkeit im einzelnen Falle zu erkennen. Es fehlt uns dann eine vollständige Kenntniss der Bedingungen, unter denen die Seelenvermögen wirken sollen, nur deshalb vermögen wir das Ergebniss ihrer gesetzmässigen Wechselwirkung nicht zu bestimmen. Bei einer solchen mangelhaften Kenntniss der Bedingungen sind wir aber ebenso wenig im Stande, den gesetzmässigen Erfolg physischer Kraftwirkungen zu bestimmen. Sollten wir auf dem Gebiete der Physik leichter als auf dem der Psychologie anzugeben vermögen, wie eine bestimmte Kraft unter gegebenen Bedingungen wirken müsse, so läge dies nur daran, dass die Verhältnisse der stofflichen Natur leichter zu erkennen sind als die der seelischen Natur. Wir könnten daraus begreifen, dass es schwieriger ist, das gesetzmässige Verhalten der Seelenkräfte zu einander zu bestimmen; wir dürften aber nicht sagen, dass ein solches Verhalten fehle, könnten auch nicht sagen, dass es unmöglich sei, dasselbe zu erkennen. Wir kennen auch in der That nicht nur eine Gesetzmässigkeit des Denkens auf dem Gebiete des Vorstellens, wir kennen auch bestimmte Gesetze, nach denen Vorstellungen und ihre Verhältnisse ästhetische Lustgefühle erregen, wir wissen auch wie bestimmte Lustgefühle in Verbindung mit der den Willen berührenden Idee der Verbindlichkeit dem Guten gegenüber sittlich nothwendige Ideale erzeugen, die als Gesetze die Lebensentwicklung des einzelnen Menschen wie der Menschheit regieren. Wir können in der Auffindung solcher Gesetze irren, aber wir können nicht bezweifeln, dass sie da sind. Und wenn diese Verhältnisse der Seele, deren Causalzusammenhang solchen Gesetzen folgt, sich nicht in Maassen und Zahlen fassen lassen, wie die Verhältnisse der Körper, so spricht sich darin eben nur aus, dass für Körper, die sich bewegen, andere Gesetze gelten, als für Seelen, welche fühlen, wollen und denken, nicht aber, dass dort Gesetze gelten und hier keine, dort gesetzlicher Zusammenhang ist und hier keiner

Die Lehre von den Seelenvermögen giebt also von dieser Seite keinen Anhalt zur Herabsetzung ihrer theoretischen Bedeutung.

Ebenso wenig Grund ist vorhanden, ihre praktische Brauchbarkeit zur Erklärung abgeleiteter Erscheinungen der Seele zu bezweifeln. Freilich darf man nicht den vorgekommenen Missbrauch der Lehre als Beweis ihrer Unfähigkeit ansehen und geradezu Unmögliches von ihr fordern. Beides haben Herbart und seine Schule gethan um die praktische Brauchbarkeit der Lehre herabzusetzen. So hebt Herbart gern die Irrthümer hervor, in welche die Psychiatrie durch den Gebrauch der Lehre von den Seelenvermögen eine Zeit lang verfiel, als sie beliebte den Sitz der Seelenkrankheit stets in einem besonderen Vermögen zu suchen. Da sollte bald ein Leiden des Verstandes, bald eines des Gefühls oder Willens, bald eins der Einbildungskraft, bald eins des Gedächtnisses vorliegen, während thatsächlich derselbe Verstand, dasselbe Gefühl, derselbe Wille, die heute oder im Dienste einer bestimmten Idee krank erschienen, morgen oder im Dienste einer anderen Idee vollständig gesund urtheilten, fühlten und wollten, so dass in Wahrheit das Uebel nur in einem Verhältniss bestimmter Vorstellungskreise gesucht werden konnte. Dem Irrthum gemäss richtete sich dann die Behandlung einseitig auf den angenommenen Mangel, anstatt auf den Zusammenhang der Vorstellungen heilend einzuwirken. Diese Bemerkungen Herbart's richten sich offenbar nur gegen einen Missbrauch der Seelenvermögen, der keine nothwendige Folge der Lehre selber ist. Mit dieser Lehre würde es sich gar wohl vertragen anzunehmen, dass nicht die ursprüngliche Schwäche oder die allzu grosse Gewalt eines der drei Vermögen unmittelbar das Seelenleiden erzeugt habe, sondern erst mittelbar durch Störung der gemischten Verhältnisse bestimmter Vorstellungs- und Gefühlskreise. Indem aber Herbart ausschliesslich auf dieses später Gewordene Gewicht legt, wird gerade seine Theorie ihn weit

zwingender in den Irrthum führen die ursprünglich mitwirkenden Factoren der Seelenleiden zu verkennen. Derselben Gefahr verfällt seine Pädagogik, die nur durch Bildung von Vorstellungsmassen eine Einwirkung auf die Gemüths- und Willens-Bildung des Kindes zulassen kann. — Wenn ferner Volkmann der Lehre von den Seelenvermögen gar vorwirft, dass sie weder die Unterscheidung der Geschlechtseigenthümlichkeiten, noch die Abgrenzung des menschlichen Seelenlebens von dem thierischen, noch die Schilderungen der National- und Raçen-Charaktere erklären könne, so ist darauf wohl nur zu erwiedern, dass auch die Lehre von den Vorstellungsgeschieben den Unterschied von Mann und Frau, Mensch und Thier, Franzose und Engländer schwerlich aufgeklärt hat. Wäre jene Forderung richtig, so hätte die eine Lehre so gut wie die andere ihre praktische Untauglichkeit bewiesen. Mir aber scheint die Forderung ungebührlich; das Unvermögen ihr zu genügen beweist daher Nichts gegen die Güte der bestrittenen Lehre.

Viertes Kapitel.

Beurtheilung der Ansicht Kant's über die psychologische Grundlage seiner Kritiken.

Diese Lehre von den drei Seelenvermögen scheint mir somit im Wesentlichen nach allen Seiten gerechtfertigt zu sein. Wir haben nunmehr zum Schluss nur noch zu prüfen, in wieweit sich in Kant's Darstellung und Begründung dieser Lehre Haltbares oder einer Veränderung Bedürftiges findet.

Mit Recht warnte Kant davor, nach Art der veralteten Physik, die allen Stoff aus nur vier Elementen bestehen liess, allzu sehr bestrebt zu sein, die Aeusserungen unserer Seele auf

einige wenige Grundbegriffe zurückzuführen oder gar auf eine einzige Grundkraft, wie z. B. die Vorstellungskraft. Die Gemeinsamkeit der Bezeichnung sichere die Einheit der Kräfte hier eben so wenig, wie dies der Fall sein würde, wenn man von nur einer Grundkraft der Materie reden wollte, weil die Kräfte der Anziehung und der Abstossung unter dem gemeinsamen Begriffe der Bewegung stünden. Unsere Vernunft habe allerdings ein berechtigtes Interesse die Einheit der Dinge zu ergründen, aber dem gegenüber habe sie ein ebenso berechtigtes Interesse, die Unterschiede der Dinge zu erkennen. Die der Wahrheit entsprechende wechselseitige Einschränkung beider Principien sei die Aufgabe jeder echten wissenschaftlichen Forschung. Doch sei man der Einheitsidee zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache habe, die Begierden nach ihr zu mässigen, als sie aufzumuntern. Diese treffende Wahrheit ist nach Kant durch Herbart's falsche Bemühung nur noch treffender und nöthiger geworden. Kant verfolgt dann bei dem vorliegenden Problem durchaus den richtigen Weg der wissenschaftlichen Untersuchung. Mit Recht hebt er hervor, dass die vorausgesetzte Einheit der Seelensubstanz die Einheit der Grundkraft in ihrem Begriffe nicht bei sich führe, dass bei einer richtigen Fassung des Kraftbegriffs mit jener Einheit eine Mehrheit der Kräfte sich vertrage, insofern der Substanz unbeschadet ihrer Einheit gar wohl verschiedene Verhältnisse beigelegt werden können. Für das Auffinden vertheidigt Kant zugleich mit Recht die Geltung des Schlusses von wesentlich verschiedenen Wirkungen auf entsprechend verschiedene Ursachen oder Grundkräfte. — Die Frage, ob wir es mit wesentlich verschiedenen Wirkungen zu thun haben, führt er ebenso richtig zurück auf die Prüfung, ob die betreffenden Erscheinungen sich aus einander ableiten lassen oder nicht. Die Anwendung dieser durchaus richtigen Untersuchungsmethode hat ihn dann all-

mählig nach einigen vorläufigen Abschweifungen zu der Annahme der drei Seelenvermögen des Erkennens, Fühlens und Begehrens geführt. Von der Richtigkeit dieser Ansicht haben wir uns nach Widerlegung der entgegenstehenden Ansicht Herbart's überzeugt, nur die Begründung oder Ausführung derselben haben wir versuchen müssen etwas anders zu gestalten. Statt vom Vermögen des Erkennens zu reden, haben wir vorgezogen, den weiteren Begriff des Vorstellens anzuwenden, der den Einschluss der Sinnesthätigkeit leichter verstattet. Das Gefühl der Lust und Unlust beschränkt Kant einseitig auf das ästhetische Geschmacksurtheil und lässt dasselbe ebenfalls mit Unrecht ausschliesslich gerichtet sein auf die Beurtheilung einer subjectiv inneren und objectiv natürlichen Zweckmässigkeit. Wir glaubten das Gefühl so fassen zu müssen, dass es eine weitere Anwendung zulässt. Rein contemplativ, wie Kant will, ist nicht jedes Lustgefühl, sondern allenfalls nur das Geschmacksurtheil dem Schönen gegenüber zu nennen, und selbst hier lässt sich diese Beschaulichkeit nicht, wie Kant will, als Gleichgültigkeit in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes fassen. Denn unser Lustgefühl am Schönen ist mit unserem Interesse am Dasein des Schönen eng verbunden. Kant wurde zu dieser falschen Ausführung verleitet, um das Gefühlsvermögen vom Begehrungsvermögen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung missglückte aber nach beiden Seiten, weil Kant auch das Begehrungsvermögen nicht als rein psychologische Kraft, sondern in Beziehung zum Ideal des Guten, dem es dienen soll, betrachtete. Demgemäss wollte er unterscheiden, dass wir das Schöne nur erwarten, empfangen und geniessen, das Gute aber begehren und handelnd zu verwirklichen uns verbindlich erachten. So konnte er dazu kommen, das Begehrungsvermögen zu bezeichnen als das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Dieser äusserlich

mögliche Erfolg des Begehrens bezeichnet nicht die eigentliche Wirksamkeit des Begehrens und Wollens, wir glaubten dieselbe in der freien Aufmerksamkeitsrichtung unserer Seele finden zu müssen. Kant's andere Definition des Begehrungsvermögens als des Vermögens dem Freiheitsbegriff gemäss zu wollen steht unserer Auffassung näher, nur müssen wir den Freiheitsbegriff selbst anders fassen als Kant und vermögen daher auch dieser seiner Bestimmung des Begehrungsvermögens uns nicht anzuschliessen.

Kant verfolgte also bei dem vorliegenden Problem den richtigen Weg der Untersuchung, ging von treffenden Voraussetzungen aus, kam auch zu der im Wesentlichen richtigen Annahme der drei Grundvermögen der Seele und nur seine Begründung und Ausführung erscheint einer Ergänzung oder Umgestaltung bedürftig.

Vierter Abschnitt.

Die psychologische Methode des Kant'schen Kriticismus.

Erstes Kapitel.

Verschiedene Ansichten darüber.

Dass Kant die psychologische Grundlage seiner kritischen Arbeiten mit klarem Nachdenken gerechtfertigt hat, ist im vorigen Capitel bewiesen worden. Unerwiesen ist noch, ob seine Erforschung des Apriorischen auf den unterschiedenen Gebieten der Seelenvermögen den Weg psychologischer Selbstbeobachtung eingeschlagen hat oder überhaupt hat einschlagen können. Die Ansichten darüber sind sehr getheilt, wie im ersten Kapitel gezeigt ist. Fries behauptete einen solchen psychologischen Gang der Auffindung des Apriorischen, meinte aber Kant selbst habe getäuscht durch seinen Transscendentalismus das Wesen der von ihm geübten reflectirenden Selbstbeobachtung und somit die psychologische Natur seiner Entdeckung verkannt. Carus, Reinhold, Herder schienen den Grundcharakter der kritischen Methode ähnlich aufzufassen. Schon früher hatte Ulrici diese Auffassung Kant's für unmöglich erklärt. In neuerer Zeit sahen wir dann wieder K. Fischer und im Anschluss daran Liebmann die Möglichkeit bestreiten, dass die kritische Methode

im Sinne Kant's eine psychologische sein könne. Dagegen vertheidigte Ueberweg (Grundriss der Geschichte der Philosophie 2. A. Th. 3. S. 210) in Kürze diese Möglichkeit. Kant selbst habe jene Frage nicht aufgeworfen; da er aber das Bestehen apodiktischer Erkenntniss mindestens in der Mathematik als eine Thatsache seinen Untersuchungen zu Grunde lege, ferner die Kategorien aus den empirisch gegebenen Formen der Urtheile erkenne, in der Moralphilosophie von dem unmittelbaren sittlichen Bewusstsein, das gleichsam ein »Factum der reinen Vernunft« sei, ausgehe, so lasse sich nicht leugnen, dass auch er seine Vernunftkritik auf — wirkliche oder vermeintliche — Thatsachen der inneren Erfahrung basire. — Keineswegs liege, wie Einzelne gemeint haben, ein »Widersinn« in der Annahme, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen. — Ich schliesse mich dieser Vertheidigung an und gedenke ihre Richtigkeit zunächst objectiv aus einer Entwicklung der Entdeckung Kant's darzuthun.

Zweites Kapitel.

Darlegung der Kant'schen Entdeckung des Apriori.

Im Abschnitte »Vom Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss« der zweiten Auflage der Vernunftkritik (II. 695 Supplem. IV) sagt Kant deutlich: »Der Zeit nach geht keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinn-

liche Eindrücke blos veranlasst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.« — Dass ihm selbst diese Absonderung des Apriorischen aus dem Empirischen in unserer Erkenntniss viele Mühe gekostet hat, bemerkt Kant ausdrücklich in den Prolegomenen. »Aus dem gemeinen Erkenntnisse — heisst es daselbst (III. 88) — die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, von der sie gleichsam die blosse Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein grösseres Nachdenken, oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraussuchen, und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt). — Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern.« — Dieses Bekenntniss veranlasst uns noch in früheren Aeusserungen Kant's den Process dieser Absonderung zu verfolgen. In der 1763 geschriebenen »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral« (I. 92) spricht Kant die Ansicht aus, die echte Methode der Metaphysik sei mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Demgemäss schreibt Kant für die Forschungsmethode der Metaphysik vor: »suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe liegen und ob Ihr gleich

das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt Ihr Euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.« — Diese frühe Auslassung Kant's ist gewiss nicht ganz im Sinne seiner späteren Anschauung, aber sie ist jedenfalls werthvoll für die Zeit seines Suchens. Und sie gewinnt an Bedeutung, wenn wir sie in Beziehung setzen zu einer anderen nur zwei Jahre später in einem Briefe an Lambert (I. 350) erfolgten Aeusserung Kant's über die von ihm gefundene eigenthümliche Methode der Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie.« Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophischen Erwägungen auf alle erdenklichen Seiten gekehrt, und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerke des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt zur Entscheidung gelangt zu sein, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt, weil gar kein gemeines Richtmaass da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen.« Kant fügt hinzu, dass er ein Werk, als das Hauptziel aller dieser Aussichten, herauszugeben beabsichtige. Unverkennbar hatte er die Aufgabe seiner Vernunftkritik dabei im Sinne. Die angedeutete Methode des metaphysischen Forschens soll, wie Kant im Eingang des Briefes bemerkt, mit der von Lambert im vorgängigen Briefe vom November 1765 beschriebenen Methode übereinstimmen. Lambert will nach derselben von der Aufsuchung des Einfachen in der Erkenntniss ausgehen, er ist bemüht die einfachen Verhältnissbegriffe (vor, nach, durch, neben etc.) von den einfachen Realbegriffen (Substantiale, Raum, Dauer) abzusondern; wenige einfache Begriffe, deren jeder aber den Graden nach

Unterschiede haben könne, seien genug die Anzahl der zusammengesetzten ins Unendliche zu vermehren. — Offenbar berühren sich diese Untersuchungen mit denen der Kantischen Vernunftkritik, und die angewandte Methode kommt der Methode nahe, die Kant vor zwei Jahren als die richtige bezeichnet hatte. An dieselbe Methode denkt Kant, wenn er in einem Brief v. 8. April 1766 an M. Mendelssohn nach Uebersendung seiner zum Spott der dogmatischen Metaphysik seiner Zeit geschriebenen »Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik« schreibt, er sei soweit entfernt die Metaphysik selbst, objectiv erwogen, für gering oder entbehrlich zu halten, dass er vornämlich seit einiger Zeit, nachdem er glaube, ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigenthümliche Stelle einzusehen, überzeugt sei, dass sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf sie ankomme. Er glaube seit der Zeit, als er keine Ausarbeitungen dieser Art geliefert habe, zu wichtigen Einsichten in dieser Disciplin gelangt zu sein, welche ihr Verfahren festsetzen und nicht blos in allgemeinen Aussichten bestehen, sondern in der Anwendung als das eigentliche Richtmaass brauchbar seien. Er schicke sich allmählig an, diese Versuche der öffentlichen Beurtheilung vorzulegen. — Aehnliche Aeusserungen über das allmählige Werden seiner Ansichten finden sich in den leider spärlichen Briefen an Marcus Herz von 1770—1781. Diese Methode der reflectirenden Selbstbeobachtung, um die einfachen Elemente unsrer Erkenntniss zu entdecken, hat Kant in der That langsam und stufenweise zu seinem Ziele geführt. In seiner Schrift »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« v. J. 1768 finden wir noch eine Ansicht vom Raum, wie sie schon in der 1770 folgenden Habilitationsschrift: »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« nicht mehr vorkommt. In dieser Zeit gewann Kant die Ueberzeugung von der ausschliesslichen

Subjectivität der Raum- und Zeit-Anschauung. In dieser Dissertation — schreibt Kant selbst an M. Herz 1771 (XI. 26) — habe er sich damit begnügt, die Natur der Intellectual-Vorstellungen blos negativ auszudrücken: dass sie nämlich nicht Modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand beziehe, ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu sein, möglich, habe er mit Stillschweigen übergangen. Klarheit über diesen Punct gewinnt Kant zunächst. Indem er auf solche Weise die Quellen der intellectualen Erkenntniss suchte, gelang es ihm alle Begriff der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Classen eintheilen. »Ohne mich nun über die ganze Reihe der bis zu dem letzten Zweck fortgesetzten Untersuchung weitläufig hier zu erklären, kann ich sagen, dass es mir, was das Wesentliche meiner Absicht betrifft, gelungen sei, und ich jetzt im Stande bin, eine Kritik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntniss, so fern sie blos intellectual ist, enthält, vorzulegen, wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten und, was den erstern betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde.« — Trotzdem verging noch fast ein Decennium bis zur Erfüllung dieser Absicht, weil Kant das Gefundene immer wieder einer nochmaligen Reflexion unterzog. Um die Verzögerung zu begründen, schreibt Kant selbst an M. Herz (am 7. Juni 1771) »mich hat eine lange Erfahrung davon belehrt, dass die Einsicht in unsere vorhandenen Materien gar nicht könne erzwungen und durch Anstrengung beschleunigt werden, sondern eine ziemlich lange Zeit bedürfe, in der man mit Intervallen einerlei Begriff in allerlei Verhältnisse bringe und in so weit der skeptische Geist

aufwache und versuche, ob das Ausgedachte gegen die schärfsten Zweifel Stich halte. Sie wissen, welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied Dessen, was auf subjectivischen Principien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe. Wenn man nicht von der Systemsucht hingerissen ist, so verificiren sich auch einander die Untersuchungen, die man über eben dieselbe Grundregel in der weitläufigsten Anwendung anstellt.« Kant erklärt, er sei erst kürzlich mit dem Plane zu dem Werke, das den Titel »die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft« führen solle, fertig geworden, er schicke sich nun an dasselbe ausführlich auszuarbeiten. — Fünf Jahre darauf rechtfertigt sich Kant wiederum in einem Briefe an M. Herz (v. 24. Nov. 1776) gegen die ihm von allen Seiten gemachten Vorwürfe wegen seiner scheinbaren Unthätigkeit. Niemals sei er systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen. Alle Materien, durch deren Ausfertigung er wohl hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erlangen, würden insgesammt durch einen Hauptgegenstand zurückgehalten, an welchem er hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz er auch wirklich schon zu sein glaube und wozu nunmehr nicht sowohl nöthig sei, es auszudenken, sondern nur auszufertigen. Diese Arbeit trete er allererst jetzt an. Es müsse das Feld der, von allen empirischen Principien unabhängig urtheilenden d. i. reinen Vernunft übersehen werden können, weil es in uns selbst a priori liege und keine Eröffnungen von der Erfahrung erwarten dürfe. Kant bezeichnet die Erfordernisse zur Lösung dieser Aufgabe und meint in Jahresfrist die Arbeit gethan zu haben. Aber über's Jahr in einem Brief v. 20. Aug. 1777 schreibt er nochmals, dass allen anderen Arbeiten Das, was er Kritik der

reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege liege, mit dessen Wegschaffung er jetzt allein beschäftigt sei, im Winterhoffe er damit fertig zu werden. Ihn halte jetzt nichts weiter auf, als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben. — Und trotzdem brauchte Kant noch vier Jahre fortgesetzter Arbeit, bis das gereifte Product seines Nachdenkens erscheinen konnte.

Die Erinnerung an diese langsame Entstehungsgeschichte der Erkenntniss des Apriorischen erklärt den Nachdruck, mit welchem Kant in Abrede stellen musste, dass das Apriorische durch unmittelbare Selbstbeobachtung erkannt werden könne. Ohne Selbstbesinnung war es sicherlich nicht gefunden, als fester Leitstern der Nachforschung dienten stets die Kriterien der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit; aber in der Anwendung dieser Kriterien war das Resultat erst allmählig unter mancherlei äusseren Anregungen durch Abstraction aus dem empirischen Erkenntniss herausgehoben und durch Reflexion über den inneren Begriffsfund gesichert worden.

Ueber diesen inductiven Weg und die anregenden äusseren Momente, auf welchen und mittelst deren Kant zu seinen Entdeckungen gekommen ist, hat er sich am ausführlichsten in seinen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik ausgesprochen, die bekanntlich zwei Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft erschienen, um das Verständniss derselben zu erleichtern. Mit Recht sagt K. Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie Bd. 3. S. 280 von diesen Prolegomenen: »Sie beschreiben den Weg, auf dem Kant selbst zu seinen Entdeckungen gelangte. Sie zeigen die ganze kritische Untersuchung in ihrem natürlichen, ungezwungenen Gange und darum bieten und erleichtern sie uns zugleich die Einsicht in die innere Werkstätte der kritischen Philosophie. Aus der Kritik der reinen Vernunft lernt man das Kantische Lehrgebäude, aus den Prolegomenen lernt man den Baumeister selbst

kennen. Man wird die Kritik der reinen Vernunft niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kant's inductive Denkweise hinein versetzt.« — Aus den Prolegomenen (III. 9) erfahren wir, dass es die Erinnerung des David Hume war, die Kant vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Mit Hume war er überzeugt, dass das Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht aus der Wahrnehmung der Folge erkannt, dass also der Causalbegriff nicht aus der Erfahrung gewonnen werden könne. Aber es wurde ihm klar, dass dann die Gewöhnung an die häufige Wiederkehr einer bestimmten Folge auch nicht den Namen der Causalverknüpfung verdiene. Konnte der Causalbegriff aus der Wahrnehmung der Folge nicht genommen werden, so musste er entweder gar nicht in unserer Erkenntniss vorkommen, oder fand er sich doch darin, so konnte er nur aus unserm eigenen Kopfe stammen. Die Anwenduug des Causalbegriffs zeigte dann eine von unserer Vernunft selbst vorgenommene Verknüpfung der Dinge, eine Synthese a priori. Nun versuchte Kant diesen Fund synthetischer Urtheile a priori zu erweitern. Er fand bald, dass der Causalbegriff bei Weitem nicht der einzige sei, durch den sich der Verstand a priori Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. »Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern — und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe.« Kant lässt also deutlich die Auffindung des Apriori der Deduction vorangehen. Die Auffindung aber beschreibt er ebenso klar als von einem bestimmten Principe geleitete Selbstbesinnung, als reflectirende Selbstbeobachtung. Zunächst ward es ihm klar, dass die Erfahrung stets nur comparativ allgemeingültige Urtheile geben könne; somit mussten Allgemeingültigkeit

und Nothwendigkeit der Urtheile einen inneren festen Grund in unserm Denken haben, also als sichere Kriterien des Aprio-rischen erscheinen. Derartige unbedingt geltende Urtheile liessen sich am leichtesten auf dem Gebiete der Mathematik nachweisen. Kant brachte die Metaphysik in diese gute Gesellschaft der Mathematik, was Hume versäumt hatte, und nun entdeckte er, dass die Gewissheit dieser Urtheile ihren Grund in der uns eingeborenen reinen Anschauung von Raum und Zeit habe. Eine Vertiefung in die Natur dieser Anschauung liess ihn den Unterschied derselben von den Begriffen des Verstandes entdecken. Nun suchte er die nicht aus der Erfahrung stammenden, apriorischen Verstandesbegriffe. Er überlegte zu dem Zweck, dass die Thätigkeit des Verstandes Denken sei, Denken aber soviel wie Urtheilen, folglich mussten wohl in den Kategorien des Urtheils die ursprünglichen Functionen der einheitlichen Denkverknüpfung des Verstandes sich aussprechen. Nach diesem Principe fand er unter Bezugnahme auf die fertig vorliegende Arbeit der Logik die reinen Verstandesbegriffe (III. 89). Eine weitere Selbstbesinnung zeigte ihm, dass diese Erkenntnisse nur dazu dienen konnten, eine einheitliche Verknüpfung der sinnlichen Erscheinungswelt, der Welt unserer Erfahrung zu ermöglichen, dass aber in unserer Erkenntniss noch über die Erfahrungswelt hinausliegende Ideen von der Seele, dem Weltall und Gott sich finden. Aus der Erfahrung konnten auch diese nicht gewonnen sein und doch schienen sie nothwendig zu sein. Der Grund dieser Nothwendigkeit musste ebenfalls in unserer Vernunft liegen und es lag nah, nach dem Vorgange der Bezugnahme auf das Urtheil, diesen Grund in einem nothwendigen Schliessen unserer Vernunft vom Bedingten zum Unbedingten zu suchen (III. 98). — Das war in kurzen Zügen der Gang der Kantischen Speculation, wie Kant selbst ihn vorzüglich in der analytischen Darstellungsweise der Prolegomena bezeichnet hat.

Die Kritik der reinen Vernunft musste bei ihrem synthetischen Verfahren weniger Gewicht legen auf diese Entwicklung, doch ist auch in ihr der Gang der reflectirenden Selbstbeobachtung, welche zur Erkenntniss des Apriorischen führte, deutlich bezeichnet, nur kürzer und allgemeiner als der Process des nothwendigen Denkens überhaupt. Wir wollen aus derselben Kant's thatsächliche Aeusserungen darüber hervorheben. — Kant beginnt damit die aufgefundenen Kriterien des Apriorischen zu bezeichnen und die einheitliche Synthese desselben als das Wesentliche der metaphysischen Frage hinzustellen. Dann bezeichnet er je in den einzelnen Abschnitten der transscendentalen Aesthetik, Logik und Dialektik kurz Weg und Resultat seines Forschens nach dem apriorischen Besitz unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes und unserer Vernunft. So heisst es (II. 33): »In der transscendentalen Aesthetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch, dass wir Alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit Nichts als die reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das Einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Principien der Erkenntniss a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.« Ferner (II. 64 u. ff.): »In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (sowie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unserem Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat.« Der erste Theil dieser Logik soll die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vortragen und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann. »Diese

Analytik ist die Zergliederung unserer gesammten Erkenntniss a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss.« — »Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte aufsuchen, und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren. — Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.« Diese Keime und Anlagen findet Kant durch eine analytische Betrachtung der Verstandesthätigkeit und durch Abstraction von allem Inhalte eines Urtheils in den Functionen der Einheit in den Urtheilen. Den Process dieser Abstraction und Reflexion bezeichnet Kant an Beispielen für die Anschauungsformen und Verstandesbegriffe noch deutlicher in einem Zusatz der 2. Auflage seiner Kritik (II. 698 Suppl. IV): »Lasset von Eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers Alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt Ihr nicht weglassen. Eben so, wenn Ihr von Eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objects alle Eigenschaften weglasst, die Euch die Erfahrung lehrt: so könnt Ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch Ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müsst also, überführt durch die Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff Euch aufdringt, gestehen, dass er in Eurem Erkenntnissvermögen sei-

nen Sitz habe.« Kant bemerkt dazu, es sei leicht zu zeigen, dass es nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori im menschlichen Erkenntniss wirklich gebe. Man dürfe nur, um ein Beispiel aus den Wissenschaften zu haben, auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; oder, wolle man ein Beispiel aus dem gemeinsten Verstandesgebrauch, so könne der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserm Erkenntniss zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori darthun. Allein hier könnten wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens als Thatsache sammt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Kant will also offenbar den Thatbestand des Apriori nicht wiederum a priori darthun, sondern denselben nach den allgemeinen Kriterien des Apriori auf dem Wege reflectirender Selbstbesinnung finden. Auf keinem anderen Wege gewinnt Kant in der transscendentalen Dialektik die drei Vernunftideen: Seele, Weltall und Gott. Er erinnert daran (II. 254), Plato habe sehr wohl bemerkt, dass unsere Erkenntnisskraft ein weit höheres Bedürfniss fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, dass unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinnste seien. Plato habe seine Ideen vorzüglich in Allem gefunden, was praktisch sei. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wolle, der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen werde ein Jeder inne, dass, wenn

ihm Jemand als Muster der Tugend vorgestellt werde, er doch immer das wahre Original blos in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleiche und es blos darnach schätze. Dieses sei die Idee der Tugend. Solche Ideen bezögen sich offenbar nicht auf Gegenstände der Erfahrung, wir erhöben uns durch sie über die Erfahrung, gebrauchten sie aber doch um vermittelst ihrer die Erfahrung nach Principien zu beurtheilen. Diese Ideen brächten eine höhere Einheit in unsere Verstandeserkenntniss, wie die Verstandesbegriffe Einheit bringen in die Sinnesanschauungen. Kant lässt in der Vernunftkritik die praktischen Ideen bei Seite und betrachtet nur diejenigen Ideen, welche im Gebrauche der speculativen oder theoretischen Vernunft liegen. Um diese Ideen zu finden, vergegenwärtigt er sich, dass unsere Erkenntniss nächst dem Urtheil noch das Vermögen zu schliessen, d. i. mittelbar zu urtheilen besitzt, und dass dies durch jene Ideen gebotene Hinausgehen über die Erfahrung ein Schluss vom Bedingten zum Unbedingten sein muss. Sodann bedenkt Kant, dass alles Verhältniss der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder Idee machen können, dreifach ist: 1. das Verhältniss zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt. Haben es nun Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun, so werden alle transscendentalen Ideen sich unter drei Classen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects (die Seele), die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (die Welt, das Weltall), die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (das Wesen aller Wesen, Gott) enthält. Durch diese Reflexion gewinnt Kant die drei transscendentalen Vernunftideen. Kant selbst nennt diese Entwicklung eine subjective

Ableitung*) der transscendentalen Ideen aus der Natur unserer Vernunft. Und ebenso nennt er die Auflösung aller unserer transscendentalen Erkenntniss in ihre Elemente ein Studium unserer inneren Natur. (II. 543.)

Wie Kant auf diesem Wege reflectirender Selbstbesinnung zum apriorischen Grundbegriff auch der praktischen Vernunft gelangt, ist nicht minder erkennbar in der Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, die für unentbehrlich erklärt wird, um die Quelle der a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen. Zu dieser Metaphysik der Sitten soll die Grundlegung nichts mehr sein als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität. Kant will in dieser Schrift von gemeiner Erkenntniss zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniss, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen. (VIII. 9.) Um den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens zu entwickeln, nimmt er den Begriff der Pflicht vor sich, der den eines guten Willens enthält. An Beispielen aus der Erfahrung wird nun der Unterschied bemerkbar gemacht, ob die pflichtmässige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen ist, um zum Schluss zu gelangen, dass Wohlthun aus Pflicht allein den moralischen Werth des Charakters ausmacht und dass eine Handlung aus Pflicht ihren moralischen Werth nicht in der zu erreichenden Absicht hat, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, also im Principe des Wollens. Als Folgerung daraus ergiebt sich, Pflicht sei die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Die Maxime meines

*) W. ed. R. II. 270 steht irrig Anleitung, W. ed. 2. H. III. 270 richtig Ableitung.

Handelns, das Princip meines Willens kann somit nur darin bestehen, dem praktischen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten. Es kann daher nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, sofern sie Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen. Diese Rücksicht auf die blosse Gesetzmässigkeit unseres Handelns offenbart sich in dem Principe unseres Willens, niemals anders zu verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Kant beruft sich zunächst darauf, dass die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung vollkommen damit übereinstimmt und das gedachte Princip jederzeit vor Augen hat; er erläutert dies an einigen Beispielen aus der Erfahrung (VIII. 22). Aus dieser angestellten Betrachtung folgert Kant (das. 24): »So sind wir denn in der moralischen Erkenntniss der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Principe gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaasse ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Compasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im Mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.« — Doch wird die gemeine Menschenvernunft selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt in's Feld einer praktischen Philosophie zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die

sich auf Bedürfniss und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen. Dies Bedürfniss führt zunächst zur Metaphysik der Sitten. Beim Uebergang zu dieser hebt Kant ausdrücklich hervor, dass er den bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen habe, dass aber daraus keineswegs zu schliessen sei, er habe ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Die Erfahrung zeige vielmehr niemals sichere Beispiele einer Handlung aus reiner Pflicht; aus der Wahrnehmung pflichtgemässer Handlungen kann somit der Pflichtbegriff nicht abgeleitet werden. Doch erkennen wir seine Wirksamkeit in der Erfahrung und werden zugleich inne, dass derselbe zum aprioriischen Besitz unserer Seele gehört. Nur die ideale Gültigkeit und Rechtmässigkeit des Pflichtbegriffs bedarf somit noch einer anderen philosophischen Deduction, die aus der Natur eines vernünftigen Willens selbst geschöpft wird.

Ebenso wird in der Kritik der praktischen Vernunft die Auffindung und Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft unterschieden von der Deduction desselben. Kant beweist, dass unsere Erkenntniss des unbedingt Praktischen nicht von der Freiheit, sondern von dem praktischen Gesetze anhebt. Denn nur des moralischen Gesetzes werden wir uns unmittelbar bewusst, sobald wir Maximen des Willens entwerfen. Die Frage, wie das Bewusstsein jenes moralischen Gesetzes möglich sei, beantwortet Kant mit deutlicher Bezeichnung der psychologischen Reflexion, die zur Gewinnung desselben führt, dahin: »Wir können uns reiner praktischen Gesetze bewusst werden, ebenso, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewusstsein eines reinen Verstandes aus

dem letzteren.« — Dass dieses die wahre Ordnung der Begriffe in uns sei, dass Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdeckt, sucht Kant an einigen Handlungsbeispielen durch Erfahrung zu bestätigen (VIII. 140. 141). Auch die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst, meint er, bestätige, dass die Idee der moralischen Gesetzgebung unsern Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster diene (VIII. 158). Von der diesen Grundsätzen entsprechenden Darlegung des obersten Grundsatzes wird nun die Deduction oder Rechtfertigung scharf unterschieden (VIII 162). Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft sei nun geschehen, es sei gezeigt worden, erstlich, was er enthalte, dass er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide; nun soll die Deduction folgen, d. i. die Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und die Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori. —

Aehnlich wird in der Kritik der Urtheilskraft zuerst eine transscendentale Exposition der ästhetischen Urtheile geboten, in welcher durch Analyse des Geschmacksurtheils gezeigt wird, welches Princip die ästhetische Urtheilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt. Erst darnach wird eine Deduction der Rechtmässigkeit der im Geschmacksurtheil a priori als allgemeine Regel vorgestellten Allgemeingültigkeit der Lust vorgenommen, indem zur Erklärung der Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils auf die Idee eines menschlichen Gemeinsinns zurückgegriffen wird. Jedenfalls geht auch hier die reflectirende Darlegung des apriorischen Princips der Rechtfertigung desselben voran. Dass Kant auch dieses Princip durch psychologische Reflexion fand, geht besonders aus einem Brief an Reinhold vom 18. December 1787 hervor, in welchem seine Entdeckung angekündigt wird. Kant

schreibt, er beschäftige sich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Principien a priori entdeckt werde, als die bisherigen. Nach der Entdeckung solcher Principien für Erkenntniss- und Begehrungsvermögen habe er sie auch gesucht für das Gefühl der Lust und Unlust. »Und, ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüthe hatte entdecken lassen, und welches zu bewundern und, wo möglich, zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Ueberrest meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf diesen Weg, so dass ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Principien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntniss sicher bestimmen kann — theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird.«

Drittes Kapitel.

Die psychologische Natur der Entdeckung des Apriori.

Ziehen wir nun aus vorstehenden Erinnerungen an den Gang der Kantischen Untersuchung den Schluss! — Der natürliche innerlich begründete Fortgang dieser Untersuchung besteht darin, zunächst, nachdem erkannt ist, dass nicht alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung geschöpft sein kann, den ursprünglich eigenen Beitrag unserer Vernunft zur Erkenntniss, den apriorischen Besitz unserer Erkenntniss, aufzusuchen, dann die Möglichkeit dieser apriorischen Zuthat und die Rechtmässigkeit derselben durch eine Deduction ihrer Nothwendigkeit darzuthun. Der thatsächlichen Ermittelung folgt

die wissenschaftliche Erklärung und Beweisführung, wie nach Kant's eigenem Vergleich im Rechtshandel der Frage quid iuris die andere quid facti voran geht (II. 82 u. I. 507). —

Der Weg nun, der zur Auffindung des apriorischen Besitzes unserer Erkenntniss führt, kann unter allen Umständen nur der der reflectirenden Selbstbeobachtung sein. Es muss zuerst ermöglicht werden nach irgend einem festen Gesichtspuncte in unserer Erkenntniss das Empirische, aus der Erfahrung Aufgenommene von dem Apriorischen, unserm Geiste Ursprünglichen abzusondern. Als diesen leitenden Gesichtspunct für die Auffindung des Apriorischen stellt Kant mit Recht das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit auf. Wahrnehmungen der Erfahrung, mögen sie auch noch so häufig sich wiederholen, können eine unbedingte Gewissheit niemals geben. Haben wir trotzdem unbedingt gewisse Erkenntnisse in uns, so kann diese Gewissheit nur aus unserm eigenen Innern stammen. Solche Erkenntnisse müssen auf ursprünglichen Denknothwendigkeiten unseres Geistes beruhen; wir haben die Quelle derselben in uns selber, wenn sie auch erst fliesst, sobald die Erfahrung ihr die Bahn öffnet. Indem Kant mit diesem leitenden Gesichtspunct unsere Erkenntniss durchforschte, fand er allmählig nach mühsamer Analyse und vorsichtiger Abscheidung des Empirischen als den apriorischen Bestandtheil unserer Vernunft die Formen der reinen Anschauung, die reinen Verstandesbegriffe und die Ideen der Vernunft. Aus diesem langsamen Auffinden ersah Kant deutlich, dass unmittelbares Selbstbewusstsein nicht genügt; die Selbsbesinnung bedurfte der Hülfe wissenschaftlicher Abstraction und Reflexion. — Auf diesem Wege der reflectirenden Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung suchte Kant in der That den apriorischen Besitz unserer Seele zu ermitteln. In diesem Sinne verstopfte er also nicht die Quelle innerer Erfahrung, wie ihm Schopenhauer vorwarf; vielmehr sprach er einmal selbst aus,

»wir erkennen uns allein durch innere Erfahrung« (Fortschritte der Metaphysik. I. 554) und handelte darnach. Nur sollte die Selbsterkenntniss der Vernunft wahre Wissenschaft werden (III. 82) und dazu gehörte noch etwas mehr als die analytische Auffindung des apriorischen Thatbestandes. Der Fund bedurfte noch einer besonderen wissenschaftlichen Rechtfertigung.

Kant wusste ja aus eigener Erfahrung, wie leicht und wie lange selbst ein geübter Denker sich im Irrthum befinden kann über den apriorischen Besitz unserer Seele. Die Kriterien seiner Nachweisbarkeit und seine Realität selbst standen fest, aber sein Umfang und seine Elemente konnten immer noch ungenügend ausgemessen sein. Kein scharfer Denker nach Kant hat die ersteren bestritten, mancher hat versucht das zweite Unternehmen zu verbessern. Besonders seine Kategorientafel ist vielfach angegriffen worden. Einige wollten die Kategorieen reduciren, Andere versuchten die offenbar empirische Ableitung derselben aus den Urtheilen durch Versuche einer apriorischen Entwickelung zu ersetzen; und eine Verbesserung der Kategorientafel dürfte wohl jedenfalls nothwendig sein. Kant nun wusste wohl, dass die blosse Aufstellung des Fundes die volle Bürgschaft seiner Richtigkeit nicht mit sich führe. Dies musste ihn antreiben ein grösseres Gewicht darauf zu legen, die Rechtmässigkeit desselben durch wissenschaftliche Darlegung seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit darzuthun. Kant nannte dies die transscendentale Deduction der reinen Begriffe; sie bestand in dem Nachweis, dass ohne sie überall keine Erfahrung und keine Einheit unserer Erkenntniss möglich sei. Kant konnte auch in dieser Deduction irren, aber wo dies nicht der Fall war, musste sie allerdings den vollgültigen wissenschaftlichen Beweis für die Richtigkeit seiner Entdeckung liefern. Es ist daher begreiflich, dass er sein Augenmerk eifriger auf diesen Beweis der transscendentalen Deduction richtete, als auf die Darlegung des Weges, wie er zur Auf-

findung des apriorischen Thatbestandes gelangte. Wir haben jedoch gesehen, dass es an kurzen Bezeichnungen dieses Weges keineswegs fehlt und haben erkannt, dass es der Weg psychologischer Selbstbeobachtung, Analyse und Reflexion war, der Kant zum Apriori führte. —

Fries hatte somit Unrecht, wenn er behauptete, Kant habe die psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt, weil er das Wesen der Reflexion nie begriffen habe; aber mit Recht glaubte er Kant in seinem eigenen Sinne durch die Psychologie zu ergänzen. Er gab die Entwicklung der von Kant angedeuteten, aber um der transscendentalen Deduction willen zu kurz behandelten Seite der Entdeckung des Apriori. K. Fischer dagegen hat Recht hervorzuheben, dass der Beweis der Rechtmässigkeit des Apriorischen im Sinne Kant's mehr sei als eine psychologische Entdeckung, aber er hat nicht Recht, darum zu bestreiten, was a priori sei, könne auf dem Wege psychologischer Selbstbesinnung entdeckt werden. Das kann vielmehr nur auf diesem Wege geschehen und Kant hat dasselbe auf keinem anderen Wege gesucht.

Fünfter Abschnitt.

Kant's Abweisung der psychologischen Empirie von Metaphysik, Logik und Ethik.

Das Ergebniss der vorangehenden Betrachtung war, dass Kant zur Auffindung des Apriorischen nur vermittelst psychologisch reflectirender Selbstbesinnung gekommen ist, auch nur so dazu kommen konnte. Diesem Ergebniss scheint Kant's bestimmte Abweisung der psychologischen Empirie von seiner kritischen Aufgabe in Betreff der Metaphysik, Logik und Ethik zu widersprechen. Falls meine Ansicht richtig ist, muss dieser scheinbare Widerspruch erklärbar sein; wo nicht, so muss Kant in Irrthümern befangen gewesen sein, die ihn zu einer einseitigen schiefen Auffassung seiner eigenen Aufgabe geführt haben. Von verschiedenen Seiten ist Kant eine solche Einseitigkeit vorgeworfen worden, man hat diesen Fehler in der Metaphysik seinen Transscendentalismus, in der Logik und Ethik seinen Formalismus genannt. Es sind jetzt diese Vorwürfe zu prüfen, nachdem wir uns zuvor Kant's einschlagende Aeusserungen selbst vergegenwärtigt haben.

Erstes Kapitel.

Kant's Aeusserungen darüber.

Für Kant's Abweisung der Psychologie von der Metaphysik kommt besonders die schon oben S. 22 erwähnte Stelle der Prolegomenen (III. 15) in Betracht. Nach derselben soll es schon im Begriffe einer metaphysischen Erkenntniss liegen, dass ihre Quellen nicht empirisch sein können. »Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören), müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.« — Schon in der Kritik der reinen Vernunft (II. 648 ff.) hatte Kant die Unsicherheit der bisherigen Metaphysik aus der mangelhaften Abscheidung ihrer Elemente vom Empirischen erklärt. Es sei von der äussersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und ihrem Ursprunge nach von anderen unterschieden seien, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, dass sie mit anderen, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden, in ein Gemisch zusammenfliessen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Grössenlehre thun, das liege noch weit mehr dem Philosophen ob. Die menschliche Vernunft habe, seitdem sie nachgedacht, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie, genugsam geläutert von allem Fremdartigen, nicht darstellen können. Man müsse gestehen, dass die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntniss, deren die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind,

die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe, nur sehr undeutlich geblieben sei. Daher habe man niemals die Grenzbestimmung einer besonderen Art von Erkenntniss, mithin nicht die echte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt habe, zu Stande bringen können. Die Metaphysik habe man die Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniss genannt, ohne damit diese Principien von den anderen der Art nach zu unterscheiden. Man habe die metaphysischen Principien nur dem Range nach in Ansehung der Allgemeinheit hervorgehoben, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnten. Es fehlte somit die bestimmte Unterscheidung Dessen, was völlig a priori, von Dem, was nur a posteriori erkannt werde, also die Kenntniss der gänzlichen Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs unserer metaphysischen und empirischen Erkenntniss. Als Metaphysik (der Natur und der Sitten) nun will Kant nur diejenige Philosophie gelten lassen, welche frei von allem Empirischen alle reine Erkenntniss a priori in systematischer Einheit darstellt. — Von der Metaphysik in diesem Sinne verlangt Kant daher wiederum in der Vorrede zur 2. Auflage der Vernunftkritik, dass sie sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebe (II. 669).

Ebenso bestimmt verbietet Kant für die reine Logik aus der Psychologie Etwas schöpfen zu wollen (II. 58 ff.). Kant unterscheidet die reine und die angewandte Logik als Theile der allgemeinen Logik »Eine allgemeine, aber reine Logik hat es mit lauter Principien a priori zu thun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transscendental). Eine allgemeine Logik heisst

aber alsdann angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Principien, ob sie zwar in so ferne allgemein ist, dass sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht.« — Für die allgemeine und reine Logik gelten also jederzeit zwei Regeln: »1. Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniss und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts, als der blossen Form des Denkens zu thun. 2. Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluss hat. Sie ist eine demonstrirte Doctrin, und Alles muss in ihr völlig a priori gewiss sein.« — Unter allgemeiner und angewandter Logik aber will Kant verstehen »eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesammt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniss und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Ueberzeugung u. s. w. und zu ihr verhält sich die allgemeine reine Logik, wie die reine Moral, welche blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.« — Von der allgemeinen Logik unterscheidet Kant ferner die transscendentale Logik. Diese soll den Ursprung,

den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken, bestimmen; dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprung unserer Erkenntnisse nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben sein, blos nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniss gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein mögen. — Wie analytisch verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht werden, davon handelt die allgemeine Logik. »Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik. Das Erste, was uns zum Behuf der Erkenntniss aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, giebt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.« Mit der Lösung dieser Aufgabe beginnt die transscendentale Logik. —

Kant wiederholte diese seine Abweisung der psychologischen Empirie von der Logik in der Vorrede zur 2. Auflage seiner Vernunftkritik (II. 664 ff. Supplem. II). Er rühmt den sicheren Gang der Logik, so dass sie seit Aristoteles Zeit keinen Schritt rückwärts habe thun dürfen, und findet es noch merkwürdig an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe thun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheine. »Denn, — fährt Kant erläuternd fort — wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, dass sie theils psychologische Capitel von den verschie-

denen Erkenntnisskräften (der Einbildungskraft, dem Witze), theils metaphysische über den Ursprung der Erkenntniss oder der verschiedenen Art der Gewissheit nach Verschiedenheit der Objecte (dem Idealism, Skepticismus u. s. w.), theils anthropologische von Vorurtheilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rührt dieses von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, dass sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Object haben, welches es wolle, in unserem Gemüthe zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und streng beweist.« — Ihren guten Erfolg — meint Kant — habe die Logik nur dieser ihrer Eingeschränktheit zu verdanken. —

In gleicher Weise wird die Logik in der Vorrede zur Metaphysik der Sitten (VIII. 3) die formale Philosophie genannt, insofern sie sich blos mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt ohne Unterschied der Objecte beschäftigt. Demgemäss wird auch hier hervorgehoben, dass die Logik keinen empirischen Theil haben kann, d, i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstrirt werden muss. — Es dienen diese Betrachtungen an dieser Stelle zur Erläuterung des Verhältnisses der allgemeinen praktischen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten, welches dem Verhältniss der allgemeinen Logik zur Transscendentalphilosophie gleich gestellt werden soll.

Eingehender bemerkt Kant darüber in der Logik (III. 172, 175. 178): »Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Principien voraus. Dergleichen Principien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Principien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unsern Verstand, so würden wir blos sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntniss blos zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom nothwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.« — Also: »Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blossen Form, sondern der Materie nach; — eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken soll.« — Im Vergleich mit dieser reinen Logik sollte man die angewandte Logik eigentlich nicht Logik heissen. »Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserm Denken zuzugehen pflegt, nicht wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjectiven Hindernissen

und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; aber auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muss, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik sein soll.«

Am nachdrücklichsten ist Kant bemüht, die psychologische Empirie vom Aufsuchen der Principien der reinen Moral fern zu halten. Schon im Anfang der Kritik der reinen Vernunft sucht Kant wie bereits angeführt, die reine Moral gleich der reinen Logik von aller empirisch-psychologischen Zuthat frei zu machen. Die reine Moral, welche blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, wird gesondert von der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt. Letztere soll niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben können, weil sie empirischer und psychologischer Principien bedarf (II. 59).

Weiter verbietet Kant entschieden die Freiheitsfrage auf dem Boden der empirischen Beobachtung lösen zu wollen. Die Frage von der Möglichkeit der Freiheit soll zwar die Psychologie anfechten, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der blos reinen Vernunft beruht, sammt ihrer Auflösung lediglich die Transscendentalphilosophie beschäftigen (II. 420). So weit wir den Menschen nach seinem empirischen Charakter betrachten, wie es in der Anthropologie geschieht, setzen wir für seine Handlungen stets bewegende Ursachen voraus. Kennten wir diesen Charakter und die Summe der ihn beeinflussenden Umstände vollständig, so würden wir auch in jedem

Falle seine Handlungsweise vorausberechnen können. Aus der Beobachtung des empirischen Charakters lässt sich demnach die Freiheit des Willens nicht ermitteln. Freiheit muss nach Kant (VIII. 80. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten) als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden; und es soll nicht genug, auch schlechterdings unmöglich sein, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun. Kant will die Freiheit lediglich a priori darthun. Wir müssten jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen dächten wir uns eine Vernunft, die praktisch sei, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte habe. Eine solche Vernunft müsse sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, müsse folglich als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; der Wille desselben könne nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein.

Mit noch grösserem Eifer weist Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (VIII. 223) die Versuche ab, die Freiheit des Willens als eine psychologisehe Thatsache zu deduciren. — »Weil es noch Viele giebt — sagt Kant — welche die Freiheit glauben nach empirischen Principien, wie jedes andere Naturvermögen erklären zu können, und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transscendentales Prädicat der Causalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt), betrachten und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligibeln Welt, durch Realisirung des sonst transscendentalen Begriffs der Freiheit und hiermit

das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nöthig sein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des Empirismus in der ganzen Blösse seiner Seichtigkeit anzuführen.« Kant wiederholt, dass die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornämlich in der Sinnenwelt, ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden kann; dass es schon glücklich ist, wenn wir nur, dass kein Beweis der Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen.

Was für die Freiheit als Bedingung sittlichen Handelns gilt, soll nach Kant in gleicher Weise gelten für das Moralgesetz selbst. Auch in der Moral ist es nöthig, wie in der Logik, den rationellen und den empirischen Theil von einander zu sondern, deren erster dann eigentlich Moral, deren zweiter besonders praktische Anthropologie heissen könnte (II. 58. VIII. 4 u. 7 Metaphysik der Sitten). Kant ist der Meinung, »dass es von der äussersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von Allem, was nur empirich sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus den gemeinen Ideen der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige einheitliche Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori

lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der Erfahrung gründet — zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann.« — »Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie). — Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstentheils aus der Psychologie geschöpft werden.«

Es soll nach Kant (VIII. 52) von der äussersten Wichtigkeit sein, sich ja nicht in den Sinn kommen zu lassen, die Realität des Princips aller Pflicht aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht solle praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftigen Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen, aus einem Hange, ja sogar aus einer besonderen der menschlichen Vernunft eigenen Richtung abgeleitet werde, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsse, das könne zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben; ein subjectives Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre. — Die Philosophie müsste auf diesem misslichen Standpuncte, der fest sein solle, ungeachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt oder woran gestützt werde, ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen,

welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstern. Solche Gesetze, sie mögten immerhin besser sein als gar nichts, könnten doch niemals Grundsätze abgeben, welche die Vernunft dictire und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssten. Alles Empirische sei als Zuthat zum Principe der Sittlichkeit nicht allein ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, könne man nicht genugsam Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruhe. Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, sei nichts anderes, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles Uebrige, was den Neigungen reizend erscheine, verdunkle, könne Jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

Trotzdem sollen bisher alle Bemühungen, das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, dies verkannt haben und daher fehlgeschlagen sein. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, — meint Kant (das. S. 61) — liess sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäss zu handeln. Das Gesetz, dem man den Menschen unterworfen dachte, musste irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas Anderem genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese

nothwendige Folgerung war nach Kant alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus, dieses mogte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. So musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Man erhielt nur ein Princip der Heteronomie des Willens, aber kein Princip der Autonomie des Willens.

Ein solches Princip will Kant nun ohne Blick auf das Empirische deduciren aus der Natur des vernünftigen Willens überhaupt. Der Wille — so deducirt Kant — wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist Das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Gäbe es nun Etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hätte, was als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm allein der Grund eines praktischen Gesetzes liegen. Nun stellt sich nothwendig jedes vernünftige Wesen sein Dasein als Zweck an sich selbst vor, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen. Auf diesem Grunde entspringt das subjective Princip menschlicher Handlungen, nach Maximen zu handeln, deren allgemeine Geltung man wollen kann. Und dieses subjective Princip ist zugleich ein objectives Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zu-

gleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst (VIII. 57). Da unter dem Gesetze dieses Imperativs alle vernünftigen Wesen stehen, so erhalten wir die Idee einer systematischen Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, die Idee eines Reiches der Zwecke. Und Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können. Princip dieses Willens also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne (VIII. 63). Moralität ist also zugleich das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maxime der Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen ist. Demgemäss nun ist lediglich Achtung für's Gesetz diejenige Triebfeder, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann (VIII. 71. 204). Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also, in Ansehung aller Objecte unbestimmt blos die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. h. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund

unterzulegen (VIII. 76). Eine Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, ist uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel nur ist gewiss: dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist (VIII. 97).

Diesen seinen grundlegenden Gedanken der Metaphysik der Sitten giebt Kant einen präcisen, schulgerechten Ausdruck in den ersten Lehrsätzen der Elementarlehre der Kritik der praktischen Vernunft:

§. 2. Lehrsatz I. Alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

§. 3. Lehrsatz II. Alle materialen praktischen Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

§. 4. Lehrsatz III. Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Wir gelangen so §. 7 zum Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Daraus ergiebt sich die Folgerung: Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittlichkeitsgesetz nennen.

Dies führt §. 8 zum Lehrsatz IV. Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten; alle Heteronomie der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.

Zweites Kapitel.

Erklärung und Prüfung der Abweichung der psychologischen Empirie von der Metaphysik.

Die von Kant gewünschte Loslösung der Metaphysik von dem Boden der inneren Erfahrung ist, wie wir oben S. 22 ff. gesehen haben, von verschiedenen Seiten getadelt worden. Schopenhauer beklagte diese Verstopfung der inhaltreichsten Erkenntnissquelle, der inneren wie der äusseren Erfahrung für die wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben der Philosophie. Die Aufgabe der Metaphysik sei nicht, die Erfahrung, in der die Welt dastehe, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen. Aeussere und innere Erfahrung seien die Quellen aller Erkenntniss, und nur durch richtige Verbindung beider lasse das Räthsel der Welt sich lösen. Kant führe zur Begründung seiner Cardinal-Behauptung in den Prolegomenen eigentlich nichts an, als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik. — Auch Beneke wünschte, Kant hätte mit den philosophischen Denkern der übrigen gebildeten Völker darin übereingestimmt, dass nur auf Grundlage der inneren Erfahrung die Philosophie und insbesondere die Wissenschaft von der menschlichen Seele aufgerichtet werden könne. Kant aber schwanke hin und her zwischen Erfahrung und Speculation, er werfe die Speculation aus blossen Begriffen nur zur Vorderthür hinaus, um sie zur Hinterthür wieder einzulassen. Seine Philosophie sei

mit sich selbst im Widerspruch. Er wolle die philosophischen Principien unabhängig von der Erfahrung finden und doch stütze sich die Deduction der Kategorien auf die in der Erfahrung gegebenen Urtheilsformen, und der kategorische Imperativ werde von Kant selbst ein Factum der Vernunft genannt. Wenn nach Kant alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebe, so könne doch jedenfalls auch die nicht aus der Erfahrung stammende Erkenntniss auf keine andere Weise von uns erkannt werden, als indem wir uns auf Erfahrungen stützen. — Trotz der sonstigen Abweichung von Beneke und Schopenhauer nähert sich Fries denselben in diesem Urtheil über Kant. Nur behauptet er, Kant's transscendentale Erkenntniss und Beweisführung sei im Grunde eine psychologische, von innerer Erfahrung ausgehende, und Kant selber habe diese wirklich vorhandene, wenn auch nicht klar entwickelte psychologische Natur seines Kriticismus nur verkannt. Eine Ergänzung desselben nach dieser Seite hin sei daher nicht wider Kant, sondern im Sinne Kant's.

Diese Urtheile über Kant sind hervorgerufen durch einen Mangel in der Darlegung seiner Ansicht, aber nur Fries' Urtheil bezeichnet den wirklichen Mangel annähernd zutreffend und richtig. Offenbar kann es nicht Kant's Absicht gewesen sein in dem Sinne, wie ihm dies Schopenhauer und Beneke vorwerfen, seinem philosophischen Nachdenken die Quelle der inneren Erfahrung zu verstopfen. Seine Kritik sollte die Möglichkeit der Erfahrung darthun, sollte unserer Erkenntniss ihre Grenzen innerhalb der Erfahrung abstecken, nicht dieselbe überfliegen. In der den Prolegomenen angehängten »Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht« (III. 153) sagt Kant gegen des Recensenten Bemerkung, sein Werk sei ein System des transscendentalen, höheren Idealismus: »Bei Leibe nicht der

höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch grossen Männer, um welche gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort, transscendental, — bedeutet nicht Etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniss möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, so heisst ihr Gebrauch transscendent, welcher von den immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird.« Ueberfliegen will also Kant die Erfahrung nicht, sondern gerade ihr dienen. Um dies zu können, musste Kant allerdings, wie Beneke richtig meint, sich auf Erfahrung stützen. Wenn nun Kant trotzdem die Erfahrung von jeder Mithülfe an der Lösung seiner kritisch-metaphysischen Aufgabe abweist, so muss dies in einem Sinne gemeint sein, der mit der Erfahrung nicht jede Art Selbsterkenntniss von der Mithülfe ausschliesst. Kant hätte sonst allerdings den Boden seiner eigenen Philosophie untergraben.

Um hierüber zum klaren Verständniss zu gelangen, müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, dass Kant das Wort Erfahrung nicht immer in gleichem Sinne gebraucht. Erfahrung ist ihm eigentlich das gemeinsame Product der Sinnesempfindung und des Verstandes, der den von der Sinnesempfindung dargebotenen rohen Stoff bearbeitet. Nicht selten aber denkt Kant, wenn er von Erfahrung redet, mehr an die von der Sinnlichkeit herrührende Seite dieses gemeinsamen Products. Erfahrung bedeutet ihm dann ungefähr so viel wie Wahrnehmung äusserer Erscheinungen der Körper oder innerer Erscheinungen der Seele oder wenigstens soviel wie die aus solchen Wahrnehmungen gewonnene inhaltreiche Erkenntniss. Von dieser letzteren Erfahrung sollen die apriorischen Begriffe nicht abgeleitet werden können. Wir sollen

nicht meinen, aus der Wahrnehmung von Oertern die Raumvorstellung selbst, aus der Wahrnehmung der Folge den Begriff der Causalität abstrahiren zu können. Diese Begriffe sollen nicht aus der Erfahrung in unsere Seele kommen, sondern umgekehrt aus unserer Seele in die Erfahrung. Sobald die Sinnlichkeit unserer Seele wahrnehmbaren Stoff darbietet, giebt unsere Seele aus sich die Form dazu, diesen Stoff zu ordnen. Ohne äussere Wahrnehmungen also würde unsere Seele nicht zur Raumvorstellung, nicht zum Begriff des ausgedehnten Körpers gelangen, ohne innere Wahrnehmungen würde sie ebenso nicht zur Zeitanschauung, nicht zur Idee der Seele kommen. »Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, — sagt Kant selbst (II. 237) — so kann man sich auch keine Finsterniss, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vortellen.« Und besonders deutlich noch erläutert Kant in der gegen Eberhard gerichteten Schrift »über eine Entdeckung zur Kritik der reinen Vernunft« (I. 444), in welchem Sinne er das Angeborensein des Apriori von dem Erwerben der Erfahrung a posteriori unterschieden wissen will. »Die Kritik — heisst es daselbst — erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als ihnen an sich selbst gegeben her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es mög-

lich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. So ist z. B. der erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst.« Man kann also nach Kant's Ansicht (II. 83) »von den apriorischen Begriffen, wie von allem Erkenntniss, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich, eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnisskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, dass er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heissen kann, weil sie eine quaestio facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniss nennen. Es ist also klar, dass von diesen allein es eine transscendentale Deduction und keineswegs eine empirische geben könne und dass letztere in Ansehung der reinen

Begriffe a priori, nichts als eitle Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.« Transscendentale und empirische Deduction hat Kant zuvor folgendermaassen unterschieden: »Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselben erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.« Diese Aeusserung Kant's hinterlässt allerdings einige Unklarheit. Wir hören von einer empirischen Deduction, die das Factum der Erwerbung eines Begriffs betrifft, und hören von einer physiologischen Ableitung, die eigentlich nicht Deduction heissen kann, weil sie eine quaestio facti betrifft, die daher eine Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniss genannt werden soll. Diese das Factum erklärende physiologische Ableitung scheint etwas Anderes zu sein als die empirische Deduction, denn jene wird nicht unbedingt abgewiesen, diese aber geradezu für unmöglich erklärt. Den Grundgedanken dieser Aeusserung hat Kant auch anderwärts nicht zum völlig klaren Ausdruck gebracht und dadurch zum Missverständniss seiner Wissenschaft vom Apriori selbst Anlass gegeben. Fries Verbesserung Kant's knüpft an diesen an. Der versteckte Grundgedanke Kant's ist folgender.

Eine Analyse unserer Erkenntniss zeigt uns einen doppelten Bestand, einen stofflichen Inhalt, der nicht von uns herrührt, sondern uns durch Sinneswahrnehmung gegeben wird, und eine Form der Aufnahme dieses Inhalts, die wegen ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht von aussen stammen kann, sondern unserer Seele ursprünglich eigen, angeboren sein muss. Diese ursprüngliche Form unseres Anschauens und

Denkens sitzt nicht als fertiger Begriff in unserer Seele, sondern nur als eine Actionsform, die sich äussern muss, sobald ein gegebener sinnlicher Erfahrungsstoff ihre Thätigkeit erregt. Dieser Besitz unserer Seele wird also nicht von ihr aus der Erfahrung erworben, sondern nur seine Aeusserung durch die Erfahrung erregt. Wir können daher die apriorischen Begriffe nicht wie andere Begriffe aus der Erfahrung ableiten. Erfahrungsbegriffe gewinnen wir, indem wir aus einer Summe von Wahrnehmungen über einen Gegenstand das ihm Wesentliche von dem Unwesentlichen, Zufälligen abscheiden. Das gilt für die Objecte sowohl unserer äussern wie unserer inneren Wahrnehmungen, für Körper oder körperliche Zustände, wie für Seelen oder seelische Zustände. Sobald wir versuchen, unsere apriorischen Begriffe von solchen Wahrnehmungen abzuleiten, werden wir inne, dass selbst jede einzelne Wahrnehmung schon das Vorhandensein jenes Begriffs in unserer Seele voraussetzt. Aus der Wahrnehmung räumlicher Lagen wird nicht die Raumanschauung gewonnen, vielmehr setzt jede Wahrnehmung eines Objects diese Anschauung schon voraus. Durch die Wahrnehmung der Folge kämen wir nie zum Begriff des Erfolgens; die Erfahrung kann uns nur zeigen, dass jeder Veränderung eine andere voranzugehen pflegt, aber nicht, dass jede Veränderung eine Ursache haben muss. — Diese ursprüngliche Form unsers Anschauens und Denkens nun äussert sich zunächst ohne unser Wissen von dieser Form. Wir unterscheiden Gegenstände als ausser uns im Raume dort oder hier befindlich, ohne zu wissen, dass die Raumanschauung ein apriorischer Besitz unserer Seele ist. Erst in Verbindung mit der Erfahrung kommt diese Form unsers Anschauens zur Aeusserung, erst in dieser Verbindung kann sie uns zum Bewusstsein kommen, sobald wir im Stande sind durch sorgfältige Analyse und Reflexion den äusseren und den inneren Bestandtheil unserer Erkenntniss von einander zu scheiden. Dies zu thun,

ist offenbar eine Sache psychologischer Selbstbesinnung und Reflexion. Dass Kant vermittelst einer solchen zur Auffindung des Apriori kam und allein kommen konnte, ist im vorigen Kapitel gezeigt worden. Es war die quaestio facti des Apriori, die auf diesem Wege ermittelt wurde. Wir sahen ferner, dass und warum Kant auf die quaestio juris des Apriori vorzüglich Gewicht legte, d. h. auf den Nachweis der Rechtmässigkeit des gefundenen Apriori durch den Nachweis seiner Möglichkeit und seiner Nothwendigkeit für das Zustandekommen der Erfahrung überhaupt. Offenbar gehört dieser Nachweis zur Theorie unserer Erkenntniss und wenn die Erkenntnisskraft als eine Fähigkeit unserer Seele angesehen wird, muss auch von dieser Kraft in der Psychologie gehandelt werden. Welchen Sinn hat es nun, dass Kant trotz der augenscheinlichen Zugehörigkeit dieser Probleme zur Psychologie, sowohl die Auffindung des Apriori wie den Nachweis der Apriorität von dem Boden der inneren Erfahrung, somit der Psychologie ganz ablösen will? Ein Denker wie Kant wird in einem solchen Hauptpuncte nicht einen Unterschied völlig aus der Luft greifen. Er kann einen wirklichen Unterschied falsch bezeichnen; aber die von ihm gemachte Unterscheidung muss einen Grund haben. Wir müssen versuchen ihm nachzudenken.

Was Kant zunächst gehindert haben wird, die quaestio facti des Apriori, das Auffinden desselben deutlich und klar als Sache der psychologischen Selbstbesinnung anzuerkennen, ist unstreitig dies gewesen, dass sein Geist vorwiegend bemüht war, den nah liegenden Irrthum einer Ableitung aus der Erfahrung fern zu halten. Darüber ist es bei Kant nicht zum klaren Ausdrucke gekommen, dass wir freilich nicht aus der Erfahrung die apriorischen Formen, aber doch durch Reflexion über die Erfahrung das Bewusstsein dieses Besitzes gewinnen. Fries hat die Kantsche Philosophie in trefflicher Weise nach dieser Seite ergänzt. Auch die Art und Weise, wie die ursprünglichen Denkformen

unserer Seele in Berührung mit der Erfahrung zur Aeusserung gelangen und sodann uns zum Bewusstsein kommen, lässt sich psychologisch verfolgen. Hätten die darauf gerichteten Studien Herbart's ihn nicht verleitet im Werdenden das Ursprüngliche zu übersehen, so wären auch diese Studien als eine psychologische Ergänzung der Arbeit Kant's anzusehen.

Indessen die besagte Unklarheit des Ausdruckes Kant's wird nicht blos ihren Grund in der Besorgniss vor der genannten empirischen Missdeutung haben. Offenbar ist die Selbstbesinnung, die uns zur Entdeckung des Apriorischen führt, anders beschaffen, als die Selbstbeobachtung, die uns zur Auffindung anderer Elemente und Gesetze unseres Seelenlebens führt. Wollen wir z. B. die Gesetze der Association der Vorstellungen studiren, so werden wir uns zunächst eine Summe einschlagender Thatsachen verschaffen. Zur Sammlung dieser Thatsachen wird uns die Beobachtung unseres eigenen Vorstellungslaufs nicht genügen, wir werden uns bemühen, auch einen Einblick zu gewinnen in den Vorstellungslauf anderer Menschen, wo möglich auch der Thiere. Erst aus dem so gesammelten Beobachtungsmaterial werden wir suchen allgemeine Gesetze zu entwickeln. Das gefundene Resultat werden wir selber natürlich für richtig halten, indessen uns doch bescheiden anzunehmen, dass bei einer noch besseren Beobachtungssammlung Andere oder gar wir selber zu einem anderen Schluss gelangen könnten. — Ganz anders verhält es sich mit der Entdeckung, dass die Raumanschauung eine ursprüngliche Zuthat unseres Geistes zur Erfahrung ist. Wir brauchen dazu gar keine Summe von Beobachtungen, von inneren Wahrnehmungen, es genügt die einfache Selbstbesinnung, uns zu vergegenwärtigen, dass wir den Raum gar nicht wegdenken können, weil er die Form unserer Anschauung selber ist. Es wird uns unmittelbar gewiss, dass dies nicht blos eine Eigenthümlichkeit unserer eigenen Seele ist, die einer Be-

stätigung durch die Beobachtung Anderer bedarf, bevor wir sie als eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele überhaupt ansehen; wir nehmen vielmehr sofort unbedingt an, dass eine menschliche Seele ohne Raumanschauung nicht zu denken ist. Wir geben allenfalls zu, dass ein unklarer, in Reflexion nicht geübter Kopf dies bezweifeln kann, aber wir halten dies für eine unklare Selbsttäuschung, die auf sokratische Art zu verbessern ist, so lange die Unklarheit nicht auf offenbarem Blödsinn oder Verrücktheit beruht. Wer mit entwickeltem Bewusstsein den Satz der Identität verleugnet, wer 2×2 nicht 4, sondern 5 sein lässt, der hört auf ein Mensch von normaler Denkkraft zu sein. Um dergleichen zu wissen, bedarf es keiner Summe von Erfahrungen, und das Erlernen ist nur ein Bewusstwerden unserer Denkform an der Erfahrung, kein Gewinnen derselben aus der Erfahrung. Die Selbstbesinnung, die zum Apriorischen führt, ist also offenbar unterschieden von der Beobachtung seelischer Erfahrungsthatsachen, aus der wir allgemeine Gesetze unseres Seelenlebens ableiten. Bei der ersteren nehmen wir, geleitet von den festen Kriterien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nur Abstraction und Reflexion zur Hülfe, bei der zweiten gehen wir ohne festen Leitstern den Weg der Induction. Diesen Unterschied hat Kant im Auge gehabt, als er von der Erkenntniss des Apriori die Belehrung durch innere Erfahrung abwies, er meinte nur die durch Induction gewonnene innere Erfahrung. Ohne diese sollte das Apriori in unserer Seele entdeckt werden, und ohne sie wird es auch entdeckt. In diesem Sinne wurde die Psychologie als innere Erfahrungswissenschaft von der Aufgabe der Vernunftkritik abgewiesen.

Fassen wir nun die innere Erfahrung nicht so einseitig auf, so ist auch Kant's Auffinden des Apriorischen nur eine psychologische Analyse der inneren Erfahrung und seine transscendentale Deduction eine der Psychologie angehörige

Rechtfertigung dieser Analyse. Immer handelt es sich um eine Erkenntniss unserer Seele, um eine Ermittelung ihres thatsächlichen Wesens und der Gesetze ihrer Thätigkeit. Dass wir den nothwendigen allgemeinen Bestandtheil ihres Wesens mit anderen Mitteln erkennen als einen anderen unbestimmteren, dieser Unterschied der Untersuchung bedingt keinen Unterschied der Disciplinen. Die reflectirende Selbstbesinnung und die inducirende Beobachtung der Seele bilden vereinigt die Mittel unserer psychologischen Selbsterkenntniss. Ohne Rücksicht auf die thatsächlichen Aeusserungen unserer Seele ist weder die eine noch die andere Untersuchung; die Grundlage beider bildet doch stets die Befragung der inneren Erfahrung. Dass Kant selbst seine Erforschung des Apriori von dieser Stütze nicht losreissen kann, zeigt sich überall. Es gelingt nicht, das Apriorische ganz auf sich zu stellen. So wäre nach dem blos metaphysischen Begriff Materie blos ein jeder Gegenstand äusserer Sinne; Kant aber definirt in den metaphysischen Anfangsgründen der Phoronomie Materie als das Bewegliche im Raume (V. 321). Bewegung aber und Undurchdringlichkeit gehören zum empirischen Begriff der Materie (III. 54. vergl. II. 32. 150. 218. 481. 775). An anderen Stellen freilich scheint es, als sollte die Undurchdringlichkeit schon a priori im Begriff des ausgedehnten Körpers liegen (vergl. II. 22. 99. 700. III. 46). An dem apriorischen Grundsatz, dass jede Veränderung ihre Ursache haben muss, ist der Begriff der Veränderung empirischen Ursprungs (II. 696). Selbst der Grundsatz der rationalen Psychologie »Ich denke« wird ein empirischer Satz genannt, an dem nur das Ich keine empirische Vorstellung sein soll (II. 799). Wenn als Grundlage der Moral das unmittelbare Bewusstsein des moralischen Grundgesetzes erscheint, das ein Factum der Vernunft genannt werden kann, so lässt sich wohl abweisen dieses Factum ein empirisches zu nennen, wenn darunter nur ein unserer Vernunft von aussen

Gegebenes verstanden werden kann (VIII. 140. 142). Es lässt sich dies aber nicht thun, wenn es als bewusst gewordene Thatsache unserer inneren Erfahrung aufgefasst wird; und wenn dies geschieht, so lässt sich nicht mehr mit Kant sagen, die reine Moralphilosophie entlehne nicht das Mindeste von der Kenntniss des Menschen (VIII. 6). Die Betrachtung unserer apriorischen Denkformen kann und darf also von der Beziehung zur Erfahrung über die Natur der Körper- und Geisterwelt nicht getrennt werden ohne Beeinträchtigung der beiden Factoren unserer Erkenntniss. Der subjective Factor soll helfen Objectives erkennen, nur wenn er im Verhältniss zu diesem Zweck gedacht wird, bleibt er selbst und unsere Erkenntniss uns sinnvoll und verständlich. Kant's Fehler war die einseitige Isolirung des subjectiven Factors.

Drittes Kapitel.

Erklärung und Prüfung der Abweisung der psychologischen Empirie von der Logik.

Das bisher über die Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik Gesagte gilt im Allgemeinen auch für die Abweisung derselben von der reinen Logik Kant's. Doch kommen noch einige besondere Erwägungen hinzu, die ein weiteres Eingehen auf dieses Gebiet erforderlich machen. — Kant wollte, wie wir sahen, die reine Logik als die Wissenschaft von der blossen Form des Denkens ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben aufgefasst sehen, wir sollten zur Entwicklung derselben keinerlei psychologischer Beobachtung unseres Denkens bedürfen. Eine solche könne uns nur zeigen, wie wir dächten; die reine Logik aber solle uns zeigen, wie wir denken sollten.

Diese von Kant geforderte Loslösung der reinen Logik von jeder Beziehung zu den inhaltlichen Objecten des Denkens, wie zu den psychologischen Voraussetzungen unseres Denkens, hat bekanntlich den viel bestrittenen Formalismus der Logik zu Wege gebracht. Schon innerhalb der Kant'schen Schule wurde die Möglichkeit und das Recht dieser Absonderung angefochten. Schon Tieftrunk in der Vorrede seines 1801 erschienenen Grundrisses der Logik bemerkte, wie weit die Grenzen der Logik zu setzen, sei neuerdings verschiedentlich beantwortet worden. Kant wolle zu ihr nichts rechnen, als die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Ob dazu der Sprachgebrauch rathe, möge unerörtert bleiben, die Sache selbst erstrecke sich aber offenbar weiter. Denn von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen könne man nicht handeln, wenn man nicht auf die Acte des Gemüths, welche sich in der Erzeugung derselben überhaupt hervorthun, hinweise. Kant's Kritik habe wohl den richtigen Punct der Untersuchung getroffen, aber man verrathe wenig Einsicht, wenn man behaupte, dass nichts weiter zu thun übrig gelassen wäre. Fries hat ebenfalls in seinem System der Logik, 2. Aufl. 1819, gesucht, die psychologische Seite der Logik unter dem Titel der anthropologischen Logik mit der reinen (oder philosophischen Logik) wieder in engere Verbindung zu bringen. Tieftrunk's Bemerkung — sagt er daselbst S. 31 — habe gerade die schwache Seite der Kant'schen Lehre getroffen. Kant vermenge unter dem Ausdruck »transscendentale Erkenntniss« fälschlich die reinen allgemeinen und nothwendigen philosophischen Erkenntnisse mit der empirisch-psychologischen Beobachtung dieser Erkenntniss durch innere Erfahrung. Es sei daher nothwendig eine Darstellung der Logik, in welcher die anthropologischen und philosophischen Untersuchungen in das rechte Verhältniss gestellt würden. Er selbst versucht eine solche Darstellung und beginnt seine reine allgemeine Logik mit einem anthropologischen

Abschnitt, der die psychologische Erkenntnisstheorie entwickelt, welche Kant von der Behandlung der reinen Logik ausschloss. Diesen Anschauungen entgegen hat bekanntlich Herbart besonders die formale Logik vertreten, die sich mit Vorstellungen, aber gar nicht mit dem Act des Vorstellens, mit dem Was des Vorgestellten, aber ohne Beziehung auf seinen realen Inhalt zu beschäftigen habe. In der Logik soll es nothwendig sein, alles Psychologische zu ignoriren, weil hier lediglich diejenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten sollen nachgewiesen werden, welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit zulasse (Hauptpunkte der Logik v. J. 1808. Lehrb. zur Einleit. in die Philos. v. J. 1813. W. I. S. 467. 77 u. 78). — Um die Bekämpfung dieses Formalismus der Logik hat sich unstreitig Trendelenburg durch seine 1840 zuerst (in 2. Aufl. 1862) erschienenen logischen Untersuchungen ein hervorragendes und bleibendes Verdienst erworben. Sein Bemühen war, zu zeigen, dass die formale Logik nicht im Stande sei, wie sie wolle, die Formen des Denkens an und für sich zu begreifen, ohne auf den Inhalt zu sehen, an dem diese Formen erscheinen. Er hob hervor, dass die formale Logik schon, wenn sie die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande erkläre (Kant W. II. 632), dem Bekenntniss ihrer Unzulänglichkeit nahe stehe. Denn sie verfahre bei dieser Erklärung in stiller Voraussetzung einer vorher bestimmten Harmonie zwischen den Formen des Denkens und der Sache. Die formale Logik könne den Begriff nur äusserlich als Zusammensetzung von Merkmalen fassen, sie vermöge nicht zu gelangen zur Berücksichtigung des eigenthümlichen Zusammenhangs der Merkmale je nach ihrem Werthe zur Bezeichnung des Wesens der vorgestellten Sache. Nicht durch die blosse Form des Denkens lasse sich der Umfang des Begriffes verstehen, sondern nur durch die Hülfsleistung der Anschauung, welche dem Begriffe die zugehörigen Erscheinun-

gen darbiete. Die formale Logik dürfe nur den contradictorischen Gegensatz kennen, nicht aber, wie sie doch thue, von diesem zum conträren Gegensatz fortschreiten. Streng genommen dürfe man der formalen Logik die Ableitung der Kategorien, die sie vielfach anzuwenden pflege, nicht erlassen. Sie gestehe indessen zum Theil, dass sie ausser ihrem Gebiete lägen und nur aufgenommen seien. Wenn Kant in der eigenthümlichen Thätigkeit der dreifachen Form des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheils die wesentlichsten Stammbegriffe des Verstandes, Inhärenz, Causalität und Wechselwirkung finde (II. 79), so liege ihm doppelt die Pflicht ob, diese Formen nicht blos aufzuzählen, sondern als in sich nothwendig und vollständig zu begreifen. Vergebens suche man nach einer Stelle, wo er dies leiste. Nur bei einer äusserlichen Auffassung ferner genüge das Princip der Identität für den Syllogismus, beim Schlusse der Induction und Analogie werde die Nothwendigkeit der Hinzunahme eines metaphysischen Princips deutlicher. Kurz die von Kant begründete formale Logik habe sich nur dadurch behauptet, dass sie sich nach den Seiten hin, wo ihre Mängel hervortreten, starr abschloss und die Ergänzung anderen Wissenschaften zuschob. Kant habe diese Beschränkung gerühmt: es sei nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lasse. Kant möge Recht haben, so lange man die Felder der Wissenschaften neben einander abmarke, wie verschiedener Herren Eigenthum. Eine solche Ansicht aber müsste der Entwicklung Platz machen, die das Verwandte aus dem gemeinsamen Grunde zu begreifen trachte (zu vergl. desselben histor. Beiträge zur Philos. Bd. 1. Geschichte der Kategorienl. II. 17. S. 268—297).

Gegen diese Bemerkungen Trendelenburg's ist, soweit mir bekannt, zur Rechtfertigung oder zur Erklärung Kant's weniger beigebracht, als zur Vertheidigung des von dem Ur-

theil Trendelenburg's mit betroffenen Herbart. Es kann nicht meine Absicht sein, eine Vertheidigung Kant's zu übernehmen, da ich im Wesentlichen die an der formalen Logik gerügten Mängel anerkenne; nur mögte ich in Betreff Kant's den daran geknüpften Vorwürfen eine andere Richtung geben. Trendelenburg macht gegen die Absonderung der formalen Logik besonders die nothwendige Rückbeziehung auf metaphysische Probleme über das Verhältniss von Denken und Sein, Causalität etc. aufmerksam; Kant's Auffassung gegenüber scheint es mir wichtiger, die nothwendige Rückbeziehung auf psychologische Probleme hervorzuheben, da in dem Absehen von dieser insbesondere die Mängel Kant's hervortreten (zu vergl. Ueberweg System der Logik. 2. Aufl. §. 28. S. 44).

Kant nennt die Logik eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken soll (Einleitung zur Logik. III. 175). Diese Abweisung der psychologischen Empirie hat nur soweit einen Sinn, als sie die Warnung enthält, nicht jedes zufällig beobachtete Denken für ein nothwendiges Denken zu halten. Uebrigens werden wir, wie der Mensch denken soll, nicht erfahren, ohne zu betrachten, wie er denkt. Wir werden die Gesetze seines Denkens nicht anders ermitteln können, als indem wir im empirisch vorliegenden Denken den nothwendigen apriorischen Bestandtheil von dem zufällig wechselnden, je nach äusseren Beziehungen vorhandenen oder nicht vorhandenen unterscheiden. Dies zu thun haben wir als eine Aufgabe der psychologischen Analyse und Reflexion erkannt. Um diese Arbeit von der empirisch psychologischen Induction zu unterscheiden, zog, wie nachgewiesen, Kant vor, dieselbe mit dem ungewöhnlichen Namen einer transscendentalen Logik zu taufen, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit

der apriorischen Verstandes- und Vernunftbegriffe darthun sollte. Er schied diese transscendentale Logik als die metaphysische Vorarbeit von der allgemeinen reinen Logik aus. Wohin diese Absonderung führen musste, können wir an seiner eigenen Bearbeitung dieser Logik sehen. Da handeln gleich die ersten Paragraphen vom Begriff als einer allgemeinen oder reflectirten Vorstellung, von der Materie und der Form des Begriffs, von empirischen oder reinen Begriffen, somit von lauter Begriffen, die absolut unverständlich sein würden, wenn nicht die ungewöhnlich lange Einleitung die erkenntniss-theoretischen Erläuterungen enthielte, welche der transscendentalen Logik und der empirischen Psychologie zugewiesen werden müssten. Eine derartige Absonderung liefert selbst den Beweis ihrer Unmöglichkeit.

Unter diesem Versuch ist aber nicht nur Kant's allgemeine reine Logik für sich unverständlich geworden, sondern auch seine transscendentale Logik in wesentlichen Puncten mangelhaft geblieben, weil ihre ebenso unmögliche Absonderung von der Psychologie zur ungeprüften Aufnahme psychologischer und logischer Ansichten führte. Eine solche psychologische Unzulänglichkeit liegt schon vor in der grundlegenden Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft. Von den vielen dieser Unterscheidung gemachten Vorwürfen verdient dieselbe jedenfalls den, dass sie den Sinn von den übrigen Erkenntnissvermögen in einer psychologisch ungerechtfertigten Weise sondert und dem entsprechend sodann in einer durchaus unnöthigen Weise vermittelst der Einbildungskraft im Schematismus der Verstandesbegriffe wieder zu verbinden sucht. Sinn und Verstand stehen nicht neben einander wie Receptivität und Spontaneität der Seele und bedürfen daher gar keiner gesuchten Verbindung durch ein Schema des Zeitbegriffs. Die Seele ist activ in der Production der Raum- und Zeitanschauung des Sinnes, wie in Ausübung der einheitlich verknü-

pfenden Function des Verstandes; sie ist activ sogar in der Aufnahme des gegebenen sinnlichen Empfindungstoffes. Die Psychologie der Sinnesempfindung nach Kant hat diesen Mangel zu verbessern angefangen, wenn auch das Ziel einer völlig klaren Unterscheidung des activen und passiven Elementes der Sinnesempfindung noch nicht erreicht sein wird. Kant hat bei dieser seiner Unterscheidung eine richtige psychologische Beobachtung missdeutet. Die Beobachtung war folgende. Zur Ausübung der Raum- und Zeitanschauung bedarf es nur einer Anregung des äusseren oder inneren Sinns; sobald eine solche erfolgt, müssen wir das erregende Object als in Raum und Zeit befindlich vorstellen. Diesem Erregungszwang gegenüber erscheint unsere Seele passiv. Mit den Verstandesbegriffen verhält es sich offenbar anders. Nicht jede Wahrnehmung der Folge veranlasst uns zur Anwendung des Causalbegriffs, nicht bei jedem Verhältniss von Ding und Eigenschaft denken wir an ein Substanzverhältniss. Offenbar hängt dies zum Theil von der objectiven Verschiedenheit der gedachten Verhältnisse ab und es ist eine interessante viel zu selten beachtete, auch von Kant bei seiner subjectivistischen Richtung vernachlässigte Aufgabe der Metaphysik und Logik in den realen Wissenschaften die Bedingungen zu erforschen, welche die Anwendung des einen oder des anderen Verstandesbegriffs veranlassen. Ebenso deutlich ist aber auch, dass bis zu einem gewissen Grade die Anwendung der einen oder der anderen Kategorie von der Willkühr unseres Denkens abhängt. Von uns hängt es ab, ob wir die Folge von Tag und Nacht nur als Folge vorstellen oder ob wir den Grund dieser Veränderung aufsuchen wollen. Von uns hängt es ab, ob wir uns den Menschen einmal als zweibeiniges, aufrecht gehendes, redendes Wesen vorstellen, oder ob wir ein andermal den Grund dieser Erscheinungen in der Substanz einer vernunftbegabten Seele aufsuchen wollen. Einerlei ist dies natürlich nicht, sobald es darauf ankommt,

das Wesen des Sachverhalts zu ergründen, aber darum handelt es sich hier nicht. Es soll nur die Freiheit in der Richtung unserer Aufmerksamkeit und demgemäss in der Betrachtung der Dinge und Verhältnisse bald nach der einen bald nach der anderen Kategorie bezeichnet werden. Diese Freiheit besitzen wir; auf ihrem Missbrauch beruhen sogar die entgegengesetzten Einseitigkeiten streitender philosophischer Weltanschauungen. Die mechanische Weltansicht will nur mit dem Quantitätsbegriff, die streng dynamische nur mit dem Qualitätsbegriff operiren. Die Einseitigkeit beider besteht in der willkürlichen Zurücksetzung des vom Gegner benutzten Begriffs, welchen freilich keiner von beiden loswerden kann, weil diese Begriffe eben zum Denken aller Menschen gehören wie das Ein- und Ausathmen zu ihrem Leben. Diese Freiheit nun im Gebrauche der Verstandesbegriffe hat Kant beobachtet im Unterschied von der stets nothwendigen Anwendung der Formen unserer Sinnesanschauung. Die mangelhafte psychologische Deutung dieser richtigen Beobachtung hat ihn zur unrichtigen Unterscheidung von Sinn und Verstand je nach Receptivität und Spontaneität verleitet. Und dieser erste Irrthum hat ihn auf den zweiten Abweg geführt, auf die künstliche und psychologisch ebenfalls unhaltbare Reparatur des ersten Irrthums vermittelst des Schematismus der Verstandesbegriffe. Nur die psychologische Wahrheit enthält dieser Schematismus, dass allerdings die Lehre von der Einbildungskraft benutzt werden kann, um zu erklären, wie die gesetzmässige Association und Reproduction der Vorstellungen unserem Verstande vorarbeitet, indem sie den Wahrnehmungsstoff zur Anwendung der Verstandesbegriffe zweckmässig verknüpft und zerlegt. Aber gerade auf diesen Punct geht Kant nicht ein, meint vielmehr, dieser Schematismus sei eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen

werden (II. 125). Seine Scheu vor der psychologischen Empirie hat ihn gehindert, den psychologisch richtigen Ansatz zu verfolgen. Seine Kritik selber führt ihn überall auf die Beachtung psychologisch wichtiger Probleme, aber sein Vorurtheil hindert ihn, diese Probleme psychologisch genauer zu betrachten. Darüber geräth er auf speculative Abwege.

Auch bei der Auffindung der Kategorien tritt dieser Mangel hervor. Es ist klar, dass Kant's Aufnahme der Kategorien selbst blos auf Borg von der logischen Empirie geschah. Kant fand hier, wie er selber sagte, die bereits fertige Arbeit der Logiker vor, er nahm sie an, wenn auch nicht unbesehen, so doch ungerechtfertigt. Nur unter der Voraussetzung, dass die Logiker die aufgefundenen Kategorien wohl begründet hatten und dass Kant diese Begründung billigte, können wir ihm zugeben, dass er selbst nicht den Vorwurf verdient, den er dem Aristoteles machte, er habe seine Kategorien empirisch aufgerafft. Empirisch aufgenommen hat Kant sie auch, er hat sie nur deutlicher nach einem einheitlichen Principe aufgesucht, indem er die Verstandesbegriffe aus den empirisch vorliegenden Functionen des Urtheils ableitete. Ihm ist wiederholt diese empirische Aufnahme oder Ableitung der Kategorien von den Urtheilsformen zum Vorwurf gemacht und behauptet worden, gerade Kant habe die Kategorien als Arten der einheitlichen Verstandessynthese aus dieser selber ableiten müssen. Diese Forderung, die auch Trendelenburg aufstellt, scheint mir ungerechtfertigt und jener Vorwurf in diesem Zusammenhange daher unbegründet. Ebenso gut wie Kant's Untersuchung des Apriorischen zwei Formen der Sinnesanschauung ergab, die er nicht durch Entwicklung aus einander oder aus einem gemeinsamen Grundbegriffe abzuleiten vermogte, ebenso gut konnte die gleiche Untersuchung auch zu mehreren apriorischen Verstandesbegriffen führen, die nicht aus einander ableitbar waren. In dieser Entdeckung der

reinen Elementarbegriffe unserer Seele konnte Kant irren, aber zur Auffindung einer denselben zu Grunde liegenden Einheit und einer Ableitung der einzelnen Begriffe aus derselben war er durch das Princip seines Kriticismus sicherlich nicht verpflichtet. Mit grösserem Rechte aber wird ihm der Vorwurf gemacht werden können, dass unter der irrigen Berücksichtigung der logischen Empirie die nothwendigere Berücksichtigung der psychologischen Empirie bei der Auffindung der Kategorien gelitten hat. Eine solche Ueberlegung hätte ihn gehindert mit Bezug auf die Qualität der Urtheile die Qualitätskategorie der Realität und Negation abzuleiten. Die Qualität des Urtheils besteht nur in der Bejahung oder Verneinung, sie hat mit der Position oder Negation der Realität nichts zu thun, und diese bejahte oder verneinte Realität ferner lässt sich ungezwungen nicht auf die Kategorie der Qualität beziehen. Bei der Anwendung dieser Kategorie handelt es sich nicht um Realität überhaupt, sondern um eine bestimmte Art der Realität. Diese Art soll von der Art der Realität des Quantums unterschieden werden; es handelt sich um die in unserem Geist begründete Nothwendigkeit Extensives und Intensives zu unterscheiden, und um Darlegung der Bedeutung dieses Unterschiedes für unsere Auffassung von Stoff und Kraft. Die rein logische Rücksichtnahme Kant's verbirgt diese Bedeutung. — Die gleich falsche Richtung seiner Ueberlegung bringt ihn dazu, die Form des disjunctiven Urtheils in Beziehung zu setzen zur Relationskategorie der Gemeinschaft und Wechselwirkung. Die Glieder des disjunctiven Urtheils können allerdings als unter einem Gattungsbegriffe verbunden gedacht werden, so dass die Verneinung des einen zur Bejahung des anderen führt, die Theile des Urtheils in Betreff dieser Bejahung und Verneinung also in einem gewissen Verhältniss zu einander stehen. Es ist schon misslich, diese Umfassung der Theile des disjunctiven Urtheils eine Gemein-

schaft und gar das Verhältniss derselben eine Wechselwirkung zu nennen, da die Theile einander nicht suchen, sondern ausschliessen; aber ganz beziehungslos bleibt eben deshalb diese Urtheilskategorie zur realen Gemeinschaft und Wechselwirkung der Dinge. Soweit letztere überhaupt in Betracht kommt, hätte sie ihren natürlichen Platz in der Kategorie der Causalität und Dependenz gefunden. Dagegen hätte eine psychologische Reflexion über die Art unseres Denkens es wohl nahe gelegt, gerade hier neben dem Verhältniss der Substantialität und Causalität noch das Zweckverhältniss zu nennen, unter dem wir die Dinge denken müssen. Diese Aufnahme des Zweckbegriffs unter die Kategorien am richtigen Orte wäre unstreitig für die ganze weitere Entwicklung der Kritik der reinen wie der praktischen Vernunft von der folgenreichsten Bedeutung gewesen.

Alle diese Irrthümer der ungeschickten und irrigen Ableitung und Fassung der Kategorien sind offenbar in erster Instanz logische Irrthümer, aber ihren Grund haben sie in einer mangelhaften psychologischen Untersuchung über die Entwicklung des Gebrauchs dieser Begriffe in und an der Erfahrung. Und an einer solchen Untersuchung ist Kant wiederum gehindert worden durch sein Vorurtheil, dass es scheinen könne, als rücke eine solche Untersuchung der mit Recht verworfenen Ableitung unserer Denkgesetze aus der Erfahrung all zu nahe.

Auf Kant's Schultern stehend können wir darüber jetzt unbefangener urtheilen, und dankbar die Leistungen Locke's und Herbart's für die genannten psychologischen Probleme verwerthen, ohne zugleich in ihre Irrthümer zu verfallen, ohne Kant's richtige Grundansicht über das Apriori aus den Augen zu verlieren. Auch in der Logik sind Fries Bemühungen die besten Ergänzungen und wahre Fortschritte auf dem Boden der Kant'schen Philosophie. Er hat die Logik von dem Vorurtheil befreit, als müsse sie, um dem Geist dieser Philosophie

nicht zu widersprechen, rein formal behandelt werden. Die Logik wird bei solcher Isolirung nicht nur steril, sondern geradezu unmöglich. Die Gesetze des Denkens vermögen wir nur durch psychologische Analyse und Induction in und an der Erfahrung zu erkennen; es war ein aus dem Gegensatz zum verkehrten Empirismus wohl erklärlicher, aber doch verhängnissvoller Irrthum Kant's, diese beiden Erkenntnissmittel als eine Veranlassung anzusehen, zur Zerreissung zweier zusammengehöriger Theile einer Wissenschaft, in deren einem die Psychologie Nichts, in deren anderem sie Alles zu thun haben sollte. Das führte ihn in dem analytischen Theil, den vorzüglich zu entwickeln immerhin seine besondere Aufgabe bleiben konnte, zu psychologischen Irrthümern, und veranlasste eine Vernachlässigung und geringschätzige Zurücksetzung des anderen inductiven Theils und der ihn begründenden Psychologie. Beide Irrthümer Kant's haben, obendrein noch missverstanden, zu äusserst nachtheiligen Folgen in der Entwicklung der Philosophie nach Kant geführt. Des inhaltsleeren Formalismus müde fing man an ohne Achtung des Formalen geniemässig zu philosophiren, und auf Kant gestützt fing man an die psychologische Empirie zu verachten. Dagegen genügte nicht mehr Kant's Klage darüber in seiner späten 1796 erschienenen Schrift »von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie,« nicht die Bemerkung, in der Form bestehe das Wesen der Sache (I. 639). Ebenso wenig fruchtete es, wenn Kant in der zwei Jahre später erschienenen Anthropologie (VII. 19) versicherte, die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in uns zu beobachten, sei für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich. Kurze Negationen finden immer noch Gehör und üben ihren schädlichen Einfluss aus; positive Empfehlungen aber verlangen Beweis in der Ausführung. Logik und Psychologie sind noch in der Lage, eines solchen Beweise zu bedürfen.

Viertes Kapitel.

Erklärung und Prüfung der Abweisung der psychologischen Empirie von der Ethik.

Auch den an Kant geknüpften Formalismus der Ethik hat unsere Zeit mit Recht begonnen auf Grund einer besseren Psychologie zu überwinden. Eine richtige Würdigung der Absicht des vermeinten Urhebers dieses Formalismus ist aber bei diesen an und für sich zu billigenden Bemühungen vielfach abhanden gekommen. Die gegen Kant gerichteten Vorwürfe treffen nämlich nicht ganz die rechte Stelle und verkennen vielfach werthvolle Grundgedanken der Kant'schen Ethik. Das maassvollste und halbwegs angemessenste Urtheil über dieselbe finden wir wiederum kurz zusammengefasst bei Fries in seiner Geschichte der Philosophie Bd. 2. S. 584: »Kant's Lehre von dem an sich Guten, dem innern Werth in den sittlichen Ideen und von der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft im Gegensatz gegen die Heteronomie in allen sinnlichen Begierden fand bald mit Begeisterung Beifall. Allein seine Freunde gaben ihm darin, dass er ein ganz neues Princip der Ethik gefunden habe, in zu grosser Ausdehnung recht. Er hatte allerdings für die ganze neuere Philosophie recht, sowohl gegen die positive Moral als gegen die Glückseligkeits- und Vollkommenheitslehre, aber nicht ebenso gegen die Ethik des Platon, Aristoteles und der stoischen Schule. Dort steht ja auch klar und fest diese Idee des an sich Guten und des innern unbedingten Werthes der Tugend. Aber diese geschichtlichen Vergleichungen lagen damals nicht so nahe, von dieser Seite hat wohl erst Schleiermacher in der Kritik der Sittenlehre die Sache erläutert. — Ein anderer Fehler, ein unmittelbar logischer Fehler in der Lehre vom kategorischen Imperativ lag näher und liess bald den gegründeten Tadel aussprechen, diese

Lehre sei leerer Formalismus. Ohne einen gegebenen Zweck, der an sich gut sei, macht er das Gebot der reinen praktischen Vernunft nur zu der Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit, ohne diesem Gesetz selbst einen Gegenstand zu geben und dadurch würde er sich hier die ganze Lehre verdorben haben, wenn nicht die Ausführungen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten daneben stünden, in denen er der Lehre mit der Idee der absoluten persönlichen Würde, und des vernünftigen Wesens als Zweck an sich die Vollendung giebt.«

Schleiermacher in der gedachten Kritik der bisherigen Sittenlehre Bd. 1. Abschn. 1. (von der Verschiedenheit in den bisherigen ethischen Grundsätzen) hebt hervor, dass der erste sich uns aufdringende Gegensatz dieser Grundsätze der sei, welchen auch Kant anfänglich angenommen, bald aber wieder vernichtet habe, nämlich der alte zwischen den Systemen der Lust und den Systemen der Tugend und Naturgemässheit, oder wie die Neueren diesen Gegensatz ausdrückten, zwischen denen der Glückseligkeit und der Vollkommenheit. Es scheine nicht leicht zu begreifen, wie Kant es möglich gemacht habe, den Grundsatz der Vollkommenheit ebenfalls auf den der Glückseligkeit zurückzuführen, und wie er nicht habe verstehen können, dass Vollkommenheit in praktischer Bedeutung etwas Anderes sein solle, als Tauglichkeit zu allerlei Endzwecken. Bei einiger Beachtung älterer Systeme könnte ihm nicht entgangen sein, wie gar wohl jener Begriff der Vollkommenheit, da unter dem Worte verstanden wird die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art, eine anordnende Anwendung finde auf den Menschen, als ein, wie er doch selbst wolle, eigentlich handelndes Wesen gedacht. Ob aber Kant, nachdem er diesen Gegensatz mit Unrecht aufgehoben, wenigstens einen anderen wahren aufgestellt habe, indem er unter dem Namen des Formalismus seinen Grundsatz nicht nur von den subjectiven, sondern auch von den objectiven Grundsätzen, als den Grund-

sätzen des Materialismus der Sittenlehre abgesondert habe; dies sei sehr zu bezweifeln. Denn die Beschuldigung, dass bei den subjectiven Grundsätzen (der Glückseligkeit) das Gebotene auf etwas ausserhalb bezogen werde, sei für die objectiven Grundsätze (der Vollkommenheit) ungerecht, indem bei ihnen dieses ausserhalb nur ein solches sei, wie man von dem Ganzen sagen könne, dass es ausserhalb des Theiles liege. Vielmehr lasse sich so diese Beschuldigung auf Kant zurückwerfen; denn Kant erlange den Schein des Bessermachens nur durch die Zweideutigkeit in dem Ausdruck ein vernünftiges Wesen, der sowohl bedeuten könne ein solches, welches die Vernunft hat als Vermögen, als auch ein solches, welches von ihr wirklich getrieben und dessen Uebriges also von ihr gehabt wird. Kant nun müsse voraussetzen, jedes vernünftige Wesen in dem ersteren Sinne wolle auch eins in dem letzteren sein, sein Grundsatz gehe dann aus auf die Vollkommenheit eines solchen. Warum also dies nicht ebenfalls ein angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, mogten Andere besser begreifen. Jedem stellte sich auf den ersten Anblick dar, dass der ethische Grundsatz Kant's, der blos formal sein wolle, werde er auch als beständig rege Kraft gedacht, nie etwas durch sich selbst hervorbringen könne. Denn wenn seine Wirkung nur darin bestehe, dass beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe ein allgemeines Gesetz zu sein: so müsse doch, ehe diese Wirkung eintreten könne, die Maxime zuvor gegeben sein, und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Theil des Naturzwecks. Kant vermöge aus seinem Grundsatz allein, weil er blos ein Verhältniss ausdrücke, nichts zu bestimmen und aufzubauen ohne Dazwischenkunft eines anderen Begriffs, welcher erst diesem Verhältniss seinen Gehalt gebe. Denn es betrachte Jemand von allen Seiten alle drei Kantischen Formeln, von der Schicklichkeit zur Gesetzgebung, oder von der Behandlung der Menschheit als

Zweck, oder auch vom Reich der Zwecke: so werde es sich als unmöglich zeigen, hieraus allein irgend ein reales Gesetz oder eine Tugend oder Pflicht abzuleiten; sondern für sich, in dieser Gestalt, könne der Grundsatz nur zur Prüfung eines gegebenen dienen, wenn anders auch dieses könne zugestanden werden. Die Vernunft, welche Jeden bestimmen solle, sei bei Kant's Grundsatz aus dem Individuum heraus versetzt in die Gemeinschaft, und könne also auch keine andere sein, als eine Allen gemeinschaftliche. Dies führe zur Polemik gegen alle individuelle Bestimmtheit. Von dieser Art sei Kant's Forderung, dass die Erfüllung des Gesetzes mit Unlust verbunden sein solle, weil nämlich die Lust ihm zufolge Dasjenige sei, was vorzüglich die Persönlichkeit vertrete; ferner die Pflicht, sich fremde Glückseligkeit zum Zweck zu machen, um dadurch die Lust, in so fern sie doch ein Gegenstand des Handelns sein könne und müsse, von ihrer Verbindung mit der Eigenthümlichkeit möglichst zu befreien. Diese Pflicht könne aus seinem Grundsatze nicht abgeleitet werden und sei nur aus dem inneren Geiste des Systems zu erklären. Dieser Geist nun sei durchaus mehr juridisch als ethisch, er habe überall das Ansehen und alle Merkmale einer gesellschaftlichen Gesetzgebung. Denn wenn der ethische Grundsatz immer und allein unter der Gestalt eines Gesetzes erscheine, welches blos in einem Vielen Gemeinschaftlichen gegründet sei: so könne es nicht anders als ein gesellschaftliches oder im strengen Sinne betrachtet ein Rechtsgesetz werden. Kant's Sittenlehre endige eigentlich in dem Versuche, dem politischen Eudaemonismus der anglicanischen Schule eine wie es eben gehen wolle wissenschaftliche Gestalt zu geben. Denn was eigentlich hätte sein Verbindungsbegriff sein sollen, als eine reale Bezeichnung der Totalität menschlicher Maximen, aus welcher dann die einzelnen hätten hergeleitet und ihr Verhältniss zur allgemeinen Gesetzgebung bestimmt werden können. Das aber würde zu-

letzt doch immer nur ein etwas anders gestalteter Begriff der menschlichen Natur geworden sein, eben wie bei den Anglicanern. Nur vom Drange natürlicher Neigung geleitet könne Kant dahin gediehen sein, den Umfang aller Maximen im voraus einzuschränken auf die beiden der eignen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit. Dass aber diese Neigung ganz anglicanisch sei, erhelle daraus, dass auch die Vollkommenheit ihm nur Zweck sei als Mittel zu anderen Zwecken, und dass sonach kein Zweck, der zugleich Pflicht wäre, übrig bleibe, als eben die fremde Glückseligkeit, also auch keine sittliche Kraft als das Wohlwollen. Kant habe offenbar von dem richtigen Wege weit abweichend, und, wie es ihm leicht und oft begegne, das Juridische mit dem Ethischen verwechselnd, die Gesetzmässigkeit und die Sittlichkeit als Gegensatz genommen, und sich dadurch selbst den ganzen Pflichtbegriff, den einzigen, mit dem er noch umzugehen wisse, ebenfalls verdorben (sämmtl. W. Abth. 3. zur Philos. Bd. I. S. 39. 47. 49. 55. 97. 62. 101. 131). —

Zu meinem Bedauern ist Dilthey's Leben Schleiermacher's, das ja zugleich eine tief angelegte innere Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schleiermacher's zu werden verspricht, noch nicht weit genug vorgerückt, um ein volles Urtheil darüber zu erlauben, in wie weit Dilthey diese Metakritik Kant's gutheissen wird oder nicht. Doch lassen die bereits vorliegenden Aeusserungen Dilthey's mich besorgen, dass er Schleiermacher's Kritik für treffender hält, als sie mir erscheinen kann. Dilthey rühmt Kant's methodische Zergliederung der Thatsachen des sittlichen Urtheils wie der sittlichen Verbindlichkeit als den wahren, von Kant für alle Zeiten festgestellten Anfang der moralischen Analyse. Aber er glaubt nicht, dass Kant das wahre Verhältniss der Thatsachen des sittlichen Urtheils und der Verbindlichkeit erkannt hätte. Kant habe irrthümlich alles Moralische unter den Begriff der Pflicht gestellt, aus der Pflicht

den sittlichen Grundbegriff gemacht und diesem die durchgehende und ausnahmslose Bedeutung einer Gebundenheit aus Achtung vor dem Gesetz aufgenöthigt. Die Vorstellung dieses Gesetzes an sich selber, welche nichts als die Form allgemeiner Gesetzmässigkeit in unseren Handlungen ausdrücke, werde der Bestimmungsgrund, der ausschliessliche Beweggrund unserer Handlungen. Das Gebot, welches in der jene Vorstellung verdeutlichenden Formel des kategorischen Imperativs zum Ausdruck komme, sei zweifellos richtig, dürfe aber nicht den Anspruch erheben, den wahren Grund unseres sittlichen Bewusstseins auszusprechen. Es bleibe die Aufgabe gegenüber dem abstracten Sittengesetze Kant's die sittlichen Beweggründe, welche wirklich im Stande sind, inmitten der das Leben erfüllenden wichtigen Motive den Willen zu bestimmen, zu sammeln, zu läutern, aus dem Wesen des Menschen zu begründen, in diesem Zusammenhange sie zu einer herrschenden Macht zu erheben. Diese Aufgabe soll Schleiermacher Kant verbessernd zu lösen begonnen haben.

Wenn auch in anderer Ausführung als Schleiermacher ist ebenfalls Herbart dem ethischen Formalismus Kant's entgegengetreten. Kant — meinte er — hätte nicht von dem moralischen Gesetze die Materie absondern und nur die blosse Form der allgemeinen Gesetzgebung übrig behalten müssen. Das Gesetz würde durch die Beurtheilung der Willensverhältnisse seinen mannigfaltigen Inhalt gefunden haben. Der moralische Wille sei da vorhanden, wo er die seinen Werth bestimmenden ästhetischen Urtheile, die dem Menschen wesentlichen Aeusserungen des sittlichen Beifalls (die fünf ursprünglichen praktischen Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit), zu seiner Richtschnur angenommen habe, und nun dieser Richtschnur regelmässig folge. So könne der Begriff der Moralität erst bestimmt werden, wenn die Beurtheilung, wovon er abhängt,

als vorhanden angenommen werde. Kant habe diese Beurtheilung nicht gehörig bestimmt. Wer den präcisen Ausdruck einer solchen Beurtheilung gefunden habe, der müsse wenigstens nicht selbst zweifelhaft sein wegen des Interesse, das er an dem Gegenstande nehme, und nicht fragen, worauf er den Werth desselben gründe. Da gleichwohl Kant sich mit dieser Frage noch beschäftige, nachdem er schon seinen kategorischen Imperativ aufgestellt habe (Grundleg. z. Met. d. S. S. 101. W. Bd. IV. 76 ff. ed. H.), so liege darin der Beweis, dass die allgemeine Gesetzlichkeit, wie nöthig und nützlich sie auch übrigens sein möge, doch nicht den ersten Grund aller sittlichen Werthbestimmung enthalten könne. Kant habe das Gegenmittel für die von ihm beklagte Vermischung der moralischen Principien nicht wie es richtig gewesen in der Sonderung derselben, sondern in deren Vereinfachung und in der Strenge eines Gesetzes gesucht (Analyt. Beleuchtung des Naturrechts u. der Moral. Abschn. I. Cap. 2. §. 45—52. W. Bd. VIII. 254 ff.). Herbart sucht den Grund für diese bei Kant's Nachfolgern noch vergrösserten Irrthümer nicht nur in einer falschen Metaphysik, sondern ebenso sehr in einer Vernachlässigung der Psychologie.

Besonders dieser letzte Mangel der Kant'schen Ethik ist neuerdings von Trendelenburg hervorgehoben in seiner Abhandlung über den Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik (Historische Beiträge zur Philos. Bd. 3. VI.). Trendelenburg fasst am Schluss der Abhandlung sein Urtheil über Kant in folgenden Thesen zusammen:

»1. Kant hat bewiesen, dass das Allgemeine der Inhalt und das Motiv des vernünftigen Willens sei. Aber er hat nicht bewiesen, dass das formal Allgemeine Princip sein müsse und sein könne. Der Beweis, dass es Princip sein müsse, ist mangelhaft; dass es Princip sein könne, d. h. eine treibende Kraft besitze, ist gar nicht versucht.

2. Kant hat bewiesen, dass der reine Wille der gute Wille ist; aber Kant hat nicht bewiesen, dass der reine Wille kein empirisches Motiv, kein Object der Erfahrung haben könne. Es fehlt der Uebergang von dem guten und reinen Willen in abstracto zum wirklichen Willen.

3. Es ist von Kant bewiesen, dass die Lust nicht die Triebfeder des guten Willens sein dürfe. Sonst wäre sie die Selbstliebe. Aber Kant hat nicht bewiesen, dass die Lust von der Tugend ausgeschlossen sei und doch die Vernunft mit Ansprüchen der Glückseligkeit im praktisch Bedingten hinterher komme.«

In allen diesen Beziehungen hebt Trendelenburg die Richtung des Aristoteles gegen Kant hervor. In der Richtung des Aristoteles liege ein Princip, welches das Allgemeine und Eigenthümliche einige, kein formal, sondern ein specifisch Allgemeines; in seiner Richtung liege ein Princip, das den guten Willen nicht aufgebe, sondern erfülle; ein Princip endlich, das sich nicht an die Lust entäussere, aber sie aus sich erzeuge.

Den Grund dieser Mängel der Kant'schen Ethik im Vergleich mit der Aristotelischen findet Trendelenburg darin, dass Kant das psychologische Element einer auf die Idee der menschlichen Natur zurückgehenden Untersuchung von sich gestossen habe, während Aristoteles von einer solchen psychologischen Betrachtung ausgegangen sei. Aristoteles wolle das vollendete Gute für den Menschen nur aus der Betrachtung des dem Menschen eigensten Wesens gewinnen; Kant dagegen verbiete, das ethische Princip aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur abzuleiten. Kant besorge dem Begriff des reinen Willens Abbruch zu thun, wenn er nicht gegen allen empirischen Ursprung des Sittengesetzes die kräftigste Einlage thue. Kant verwerfe darum die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur als Princip des Sittlichen

und erstrebe das Allgemeine für alle vernünftigen Wesen, weil er das Gesetz unserer unbedingten Nothwendigkeit als über Hang und Neigung und Natureinrichtung erhaben gründen wolle. Er schliesse die materialen praktischen Principien sammt und sonders aus und gehe darauf aus, das Allgemeine so hoch zu fassen, dass es allen Inhalts ledig, nur in der Form seine Macht habe, weil alle materialen Principien den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen und insofern insgesammt zum Principe der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören. Kant scheide demgemäss Lust und Tugend, Neigung und Pflicht so sehr, dass er die Pflicht sogar als Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck ansehe. — Diese Moral Kant's beruhe auf einer mangelhaften Auffassung der menschlichen Natur. Aus Furcht vor dem Empirischen greife Kant, der sonst vor allen die Erfahrung überfliegenden Allgemeinheiten der Metaphysik warne, mit seinem Imperativ über den Menschen hinaus und suche das ethische Princip für die vernünftigen Wesen überhaupt zu finden. Eine solche Aufgabe überfliege das Ziel; wir kennten nur den Menschen. Demnach werde nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen in's Licht setze, die Allen verständliche, Allen zugängliche Basis der Ethik, und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur kennen lehre, die Anwendbarkeit des Princips liegen können. Der Mangel einer solchen Psychologie sei Schuld an Kant's Irrthümern. Besonders ersichtlich sei dieser Mangel in Kant's Verwerfung der Idee der Vollkommenheit als eines praktisch materialen Bestimmungsgrundes zum Princip der Sittlichkeit. Seine Abweisung treffe nur die rein äusserliche als Tauglichkeit zu allerlei Zwecken aufgefasste Vollkommenheit. Kant habe nicht den inneren Zweck, nicht die Vollendung der mit den eigenen inneren Zwecken einstimmigen menschlichen Natur vor Augen.

Wo aber in dem inneren Wesen und Zweck des Menschen das Princip für das Wollen und Handeln liege, wo dies Wesen dergestalt in der ganzen Tiefe und Hoheit gefasst werde, dass der Mensch sich in seiner Vernunft vollende, theils indem er die Tugenden des Erkennens in sich ausbilde, theils indem er seine blinden Triebe dem denkenden Theile zu folgen lehre, wo die Lust nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern nur als eine vollendende Folge betrachtet werde, aus der an und für sich gesuchten Thätigkeit entspringend: da sei ein solches materiales, praktisches Princip von dem Princip der Selbstliebe und der eigenen Glückseligkeit weit entfernt. Es sei daher ein Irrthum Kant's, dass der Begriff des guten Willens nur durch jenes formal Allgemeine seine Geltung und bei einem Principe keinen Bestand habe, welches die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur, das menschlich Eigenthümliche zum Grunde lege. Kant's Allgemeines sei eine wesentliche Seite des richtigen ethischen Princips, und Aristoteles habe es in demselben Zusammenhange nicht so hervorgehoben und ausgearbeitet wie nöthig. Aber die Seite des Allgemeinen sei in einem Principe enthalten, in welchem nicht die empirisch zufällige Natur dieses oder jenes Menschen, sondern, was nach innerer Bestimmung der menschlichen Natur nothwendig sei, an die Spitze trete. In einem solchen wie eben angedeuteten Principe sei der lautere Wille nicht gefährdet, sondern gewahrt. Der reine Wille werde da nicht getrübt, wo, consequent mit dem Princip, der Beweggrund des Begehrens aus dem Selbstischen in das menschlich Nothwendige und Allgemeine zu verlegen sei. Schwerlich habe Kant in der Formel seines Imperativs: handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst, da er die Menschheit dachte, blos die abgezogene Form des Allgemeinen vor Augen gehabt. Wirklich erkenne man

den ihm selbst nöthigen volleren Begriff da, wo er in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, als eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, welche doch nur aus der eigenthümlichen Natur des Menschen zu verstehen seien, bestimme und ausführe. Aristoteles würde gegen Kant bemerkt haben, was er mehrfach gegen Platon aufbringe, dass man die Erkenntniss des nothwendigen Grundes verfehle, wenn man das Allgemeine so hoch greife, dass der artbildende Unterschied versäumt werde. Aristoteles ethisches Princip sei in dieser Hinsicht vorzüglicher, weil es dem eigenthümlichen Zweck der Menschennatur entnommen sei; es habe einen realen Inhalt und sei im richtigen Sinne ein material praktisches Princip. An dieser Auffassung des Aristoteles wie an allen den Auffassungen, welche die Idee des Menschen also das Unbedingte in seinem Wesen, den Willen im Grunde seines Daseins, zum Princip des Ethischen machen, erkenne man das Unrichtige der Behauptung Kant's, dass alle material praktischen Principien nothwendig von der Lust ausgehen und nur durch Lust den Willen in Bewegung setzen müssten. Kant stelle über Tugend und Lust immer nur die Lehre des Epikur und der Stoiker einander gegenüber, dazwischen aber liege noch die Lehre des Aristoteles, der weder die Tugendgesinnung mit dem Beweggrunde selbstischer Lust beflecke, noch das Sittliche in falsch verstandener Erhabenheit von der Lust scheide, sondern die Lust für die natürliche Vollendung des vernunftgemässen menschlichen Thuns halte. Bei solcher Auffassung löse sich Kant's Antinomie zwischen dem guten Willen und der Lust, der Sittlichkeit und der Glückseligkeit. Es bleibe wahr, dass das Bestreben nach Glückseligkeit keinen Grund tugendhafter Gesinnung bilden könne. Aber Kant irre in der Annahme, dass die Tugendgesinnung keine Glückseligkeit hervorbringe; er widerspreche dem selbst, indem er sie für die jenseitige

Zukunft postulire in seinem Ideal des höchsten Gutes. Die Tugendgesinnung habe vielmehr ihrem Begriffe nach eigenthümliche Lust in sich. Kant wolle die Lust des Eigenlebens als Neigung scharf abscheiden von der Achtung am Gesetz. Diese Lust am Gesetz gehe über unser Eigenleben hinaus, verlange selbst im Widerspruch mit demselben Gehorsam, sie müsse also von der Lust des Eigenlebens allerdings wesentlich unterschieden werden. Diesen Unterschied mache Kant irrthümlich zu einem Gegensatz von Achtung und Neigung, der ihn übersehen lasse, dass die sittliche Gesinnung die Lust am Sittlichen als Element und Merkmal in sich trage und tragen müsse, dass diese intellectuelle Lust dem guten Willen nicht fehlen könne. Darüber werde ihm das Interesse des Menschen am Sittlichen ein unerklärliches Problem. Aristoteles habe auch hierin psychologisch klarer gesehen. Kant's reiner Wille und Aristoteles Lehre von der Lust stritten übrigens nicht wider einander, sondern richtig verstanden ergänzten sie einander. Den richtigen psychologischen Zusammenhang habe Aristoteles angelegt, Kant verfehlt. Eine begründete Ethik soll also Kant im Sinne des Aristoteles verbessern. (vergl. Trendelenburg's Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. 1868. §. 31. S. 38.)

Den soeben dargelegten, in der Negation übereinstimmenden Urtheilen über Kant jede Berechtigung abzustreiten, kommt mir nicht in den Sinn. Kant hat unstreitig die wesentlichsten der zu Gehör gebrachten Vorwürfe durch eine einseitige Entwicklung seiner Grundansicht veranlasst. Und diese Einseitigkeit hat unzweifelhaft ihren Sitz in dem theoretischen Vorurtheil, welches Kant hinderte, in genügender Weise die menschliche Natur selber psychologisch zu ergründen. Diesen von allen genannten Beurtheilern Kant's gerügten Mangel wird man zugeben müssen. Aber über die richtige Bezeich-

nung dieses Mangels lässt sich mit jenen Kritikern streiten. Bei den dargelegten Urtheilen nun scheinen mir wesentliche Grundgedanken Kant's Gefahr zu laufen missdeutet und in ihrem Werthe für die moralische Forschung verkleinert zu werden. Auch werden durchweg die Mängel Kant's zu wenig in Verbindung gesetzt mit dem richtigen Hauptziel seiner ethischen Forschung, durch welche Betrachtung allein die Einseitigkeit dieser Forschung, wenn auch nicht gerechtfertigt, so doch erklärt werden kann. Es ist nöthig, diese Abirrungen des Urtheils zu vermeiden, um Kant gerecht zu werden.

Kant's Hauptziel ist darauf gerichtet, den apriorischen Besitz unserer Vernunft zu entdecken und gegen jeden Zweifel sicher zu stellen. Nachdem Kant nun als Kriterien des Apriori die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Begriffe entdeckt hatte und vermittelst dieser Kriterien die apriorischen Anschauungsformen, Verstandesbegriffe und Vernunftideen aufgefunden hatte, musste sich ihm die Frage aufdrängen, ob nicht mit Hülfe derselben Kriterien auch auf dem Gebiete der Moral allgemein nothwendige Begriffe entdeckt werden könnten. Eine Betrachtung der sittlichen Urtheile über gut und bös zeigte ihm offenkundig ein viel grösseres Schwanken, als die Betrachtung der logischen Urtheile. Hatte doch ein Blick auf die in Zeiten und Völkern wechselnden sittlichen Urtheile schon Locke und andere Denker veranlasst überhaupt das Vorhandensein eines festen sittlichen Maassstabs unter den Menschen, einer allgemein gültigen menschlichen Sittenregel zu bezweifeln. Das Gewissen selbst mit seinem unbedingten Ausspruch war unter diesen Zweifeln dem Nachdenken abhanden gekommen. Es galt jetzt auf dem Gebiete der praktischen Urtheile zunächst das Unbedingte wieder aufzufinden und sicher zu stellen. Diese Aufgabe stellte sich Kant und löste sie in einer tadellosen Weise durch eine Analyse des moralischen Bewusstseins jedweden sittlichen Urtheils. Diese Un-

tersuchung musste Kant zeigen, dass bei allem Zweifel über gut und bös jederzeit Eins unzweifelhaft fest stand, nämlich das Bewusstsein der Verbindlichkeit dem Guten gegenüber. Jeder Mensch konnte irren in seinem Urtheil über gut und bös, aber Keiner konnte sich für verpflichtet halten, das von ihm selbst als bös Anerkannte zu thun, Jeder vielmehr musste die Pflicht anerkennen, das Böse zu meiden und das entgegengesetzte Gute zu thun. So war also zweifellos die Idee der Verbindlichkeit dem Guten gegenüber der unbedingt gewisse, allgemein nothwendige Grund allen sittlichen Urtheils überhaupt. Damit war auch auf dem Gebiete der praktischen Vernunft eine feste apriorische Grundlage gewonnen, war dem Gewissen seine erste ursprüngliche Function zugewiesen. Es ist ein gemeinsamer Irrthum der genannten Kritiker Kant's diese ursprüngliche Function des Gewissens für Nichts zu halten, die Idee der Verbindlichkeit eine leere Form zu nennen, weil in ihr Nichts liege vom Inhalte des Guten, zu dem sie uns verbinde. Selbst wenn diese Idee zum Auffinden dieses Inhaltes gar Nichts beitrüge, wäre sie doch mehr als eine blosse Form. Sie bliebe immer die reale sittliche Triebkraft unserer Natur, die uns anhielte im Getümmel des Begehrens und Wollens denjenigen harmonischen Ausgleich zu suchen, den wir als das Gute ansehen können, zu dessen Erfüllung jene Idee uns verpflichte. Diese Idee der Verbindlichkeit macht es, dass wir nicht blos von Begehrenswerthem und äusserlich Gebotenem, sondern auch von sittlich Nothwendigem und innerlich durch Grundsätze unserer Natur Gebotenem überhaupt eine Vorstellung haben. Diese Idee der Pflicht ist es, die das sittliche Wollen und Handeln des Menschen von dem blos auferlegten Thun der Thiere wesentlich unterscheidet. Diese Idee, die sich als sittliche Triebkraft, als Stimme des Gewissens in jedem Menschen ankündigt, auch wenn er von ihrem Vorhandensein kein klar entwickeltes Bewusstsein hat,

ist also unstreitig der zweifelloseste und deshalb zuerst aufzufindende apriorische Besitz unserer praktischen Vernunft.

Erst nach Feststellung dieses Punctes konnte gefragt werden, ob uns diese Idee der Verbindlichkeit dem Guten gegenüber nicht aus sich eine Regel an die Hand geben mögte zur Auffindung des an sich Guten, und damit zugleich eine Richtschnur unseres inhaltlich sittlichen Urtheils. Kant's darauf gerichtete Untersuchung führte zum kategorischen Imperativ und musste zu ihm führen. Die Auffindung der Formel des kategorischen Imperativs war der allein mögliche richtige Ausgang seiner Untersuchung. Die Idee der Verbindlichkeit zum Guten ist nicht zu lösen von der Idee der Sicherung des Guten durch eine Gemeinschaft der vernünftigen Wesen, welche die Nothwendigkeit dieser Idee anerkennen müssen. Kant hätte nicht nöthig gehabt von diesem richtigen Gedanken geleitet über die Menschenwelt hinaus in's unfassbare Reich aller vernünftigen Wesen sich zu versteigen, aber innerhalb der uns bekannten Menschenwelt gehört der zweite Gedanke dieser Gemeinschaft unabweisbar zum ersten Gedanken der sittlichen Verbindlichkeit. Dieser Gedanke aber führt nothwendig zu der Formel, nach welcher nur Dasjenige für gut gehalten werden kann, welches sich dazu eignet, von allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft gewollt zu werden. Nur diejenige Maxime des Handelns konnte der Idee des an sich Guten entsprechen, die — wie dies J. H. Fichte in seinem System der Ethik 1850. Th. I. S. 36. §. 16 treffend ausdrückte — als allgemeines Gesetz gedacht sich nicht selbst aufreibt. Es ist nun unstreitig richtig, das Nichts gut sein kann, das nicht dieser Bedingung entspricht. Diese Bedingung ist somit unzweifelhaft der apriorische Maassstab für jedes sittliche Urtheil. Dass diese Formel ein solches Kriterium des Sittlichen sei, geben Schleiermacher, Trendelenburg und andere Kritiker Kant's zu, sie verkleinern nur den Werth dieses Kriteriums für die Praxis

des Guten und bestreiten ihm somit seine reale Bedeutung. Das Kriterium ist allerdings wenig geeignet im Gedränge der Motive, die unser Handeln im Leben bestimmen für den einzelnen Fall die rechte Entscheidung für das Sittliche wesentlich zu erleichtern; unser Begehren lässt uns in solchen Lebenslagen selten Zeit zu überlegen, ob es auch mit den Forderungen einer allgemein sittlichen Gesetzgebung übereinstimme. Unsere Seele bedarf im Kampf der Leidenschaften einer unmittelbareren Beziehung zum Guten, als ihr der Durchgang durch jene Ueberlegung eröffnet. Aber für die beschaulichen Momente sittlicher Ueberlegung, besonders für diejenigen Momente, in denen die hervorragenden Denker verschiedener Zeiten den Grundgesetzen unseres sittlichen Urtheils nachspürten, musste mehr oder minder klar erkannt jenes Kriterium als Leitstern der Untersuchung dienen. Alle diese Denker mussten die Anerkennung sittlicher Regeln abhängig denken von der Möglichkeit, sie mit dem fortschreitenden Sittenverbande der Menschengemeinschaft in Einklang zu setzen. So weit das Nachdenken über das Sittliche dazu beigetragen hat die sittlichen Begriffe zu reinigen und ihre Anwendung durch feste Gesetzgebung einer immer grösseren Zahl von Menschen zu Gute kommen zu lassen, so weit hat auch jenes Kriterium mitgewirkt diesen Fortschritt herbeizuführen. Und noch mehr! Insofern dieses Kriterium eine reale Grundlage hat in dem Grundgesetz der sittlichen Gemeinschaft, oder vielmehr nur der bewusste Ausdruck desselben ist, insofern steckt in diesem Kriterium selbst die treibende Kraft des sittlichen Fortschritts. Die unsittlichen Handlungen und selbst die einseitige Befolgung vereinzelter sittlichen Ideen verletzen die sittliche Ordnung der Menschheit, und rufen Gegenwirkungen hervor, die das Bewusstsein des Sittlichen wecken und zur wachsenden Festsetzung der sittlichen Lebensformen nothwendig hinführen. In diesem Sinne ist das Kriterium thatsächlich der

Ausdruck der grössten sittlichen Naturkraft, beruht die Formel des kategorischen Imperativs allerdings auf dem Grundgesetz, welches die sittliche Gemeinschaft der Menschen regiert. Nur weil die Formel diese reale Grundlage hat, kann sie als Kriterium zur Aufsuchung und Bestimmung des Guten dienen.

In Betracht dieser realen Bedeutung des obersten Sittengesetzes verschlägt der Einwand Nichts, dass dieses Gesetz nur formal allgemein und deshalb unfähig sei, die Ableitung einzelner Sittengebote zu ermöglichen. Eine solche Ableitung ist allerdings unmöglich, aber dass dem so ist, zieht für die Aufstellung des obersten Sittengesetzes oder seiner Formel keinen berechtigten Vorwurf nach sich. Schon allein als Kriterium des Guten behielte das Kantische Moralprincip seinen wohl begründeten Werth. — Wenn wir den Besitz der Empfindung und freien Beweglichkeit als Kriterium ansehen um thierisches Leben vom pflanzlichen zu unterscheiden, so wird dies Kriterium dadurch nicht entwerthet, dass wir nicht im Stande sind, daraus die verschiedenen Formen dieses Lebens abzuleiten, wie sie uns im Säugethier, Vogel, Fisch, Amphibium, Insect u. s. w. erscheinen. Ebenso wenig gereicht es dem obersten Sittengesetz Kant's und seiner Formel zur Unehre, dass dasselbe nur ausreicht die allgemeine Grundbedingung alles Sittlichen zu bezeichnen, nicht aber aus der allgemeinen Idee der sittlichen Verbindlichkeit heraus die einzelnen sittlichen Pflichten, unter denen wir stehen, abzuleiten. Es wäre vielmehr eine Weisheit Kant's gewesen, die er vor seinen kritischen Nachfolgern voraus gehabt hätte, wenn er mit den Versuchen einer solchen apriorischen Ableitung noch klarer gebrochen hätte. — Bis zu diesem Punct war Kant vollständig im Recht, hier beginnen seine Irrthümer.

Kant hatte das wesentliche apriorische Grundelement des Sittlichen gefunden, aber er täuschte sich selbst über die Natur des Weges, auf dem er es entdeckt hatte, und glaubte

irrthümlich, es sei das einzige sittliche Grundelement, das sich auf diesem verkannten Wege entdecken lasse. Der Weg, den er eingeschlagen hatte, war auch hier, wie überhaupt bei seinem Aufsuchen des Apriori, der Weg der psychologischen Analyse; er analysirte die Natur des sittlichen Bewusstseins und fand richtig in demselben als allgemein nothwendigen Grundbestandtheil die Idee der sittlichen Verbindlichkeit. Aber er wollte diese Entdeckung nicht als eine Sache der Psychologie gelten lassen, weil er als solche allein die psychologisch inductive Ableitung einer nur comparativ allgemeinen Erfahrung aus einer Reihe einzelner Beobachtungen ansehen zu können meinte. Hätte Kant über die psychologische Natur dieser seiner Entdeckung eine klarere Ansicht gehabt, so hätte er auch keine Bedenken getragen, diese seine Entdeckungsreise auf dem ethischen Gebiete noch weiter fortzusetzen. Anstatt den vergeblichen Versuch zu machen aus der aufgefundenen Form aller Sittengesetze noch einige allgemeine apriorische Sittenziele herauszupressen, hätte Kant dann nicht verschmäht die menschliche Natur selbst weiter zu analysiren, um die einzelnen sittlichen Ideen zu entdecken, die zu den ursprünglichen Tendenzen unserer sittlichen Natur gehören so gut wie die Kategorien zur ursprünglichen Natur unseres Denkens. Statt dessen versuchte Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre eine Ableitung einiger aprioriischen Sittengesetze. Diese Ableitung kann aber höchstens als Nachweis gelten, dass diese obersten Tugendpflichten dem Kriterium aller Sittlichkeit entsprechen. Sie genügen aber nicht einmal diesem Anspruch, weil sie die Forderungen der sittlichen Natur des Menschen nicht vollauf erschöpfen. Die von Kant abgeleiteten ethischen Hauptziele der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit folgen nicht nur nicht aus dem allgemeinen Sittengesetz, sie entsprechen demselben nicht einmal ganz. Denn wenn auch Niemand die Voll-

kommenheit eines Andern erreichen kann, so ist es doch eine sittliche Pflicht, die einem Jeden aus der sittlichen Gemeinschaft der Menschen erwächst, für die Vervollkommnung nicht nur seiner Selbst, sondern auch seiner Mitmenschen Sorge zu tragen. Auch in der Beziehung zu den Mitmenschen darf die Glückseligkeit nicht zum Ziel gemacht und die Vervollkommnung nicht zum blossen Mittel dieser herabgedrückt werden. Selbst aber wenn wir Sorge für die Vervollkommnung Anderer in das Princip der Nächstenliebe hineinnehmen, welches Kant in seiner Tugendpflicht der Fürsorge für fremde Glückseligkeit zum Ausdruck bringt, genügt die Aufstellung dieser beiden obersten apriorischen Tugendpflichten nicht, um die ursprünglichen sittlichen Elemente der Menschennatur zu bezeichnen. Um weiter zu kommen, greift Kant selbst hinein in die empirische Natur des Menschen. Das Princip der eigenen Vervollkommnung nöthigt ihn die verschiedenen Seiten der menschlichen Natur aufzusuchen, welche von diesem Principe erfasst werden sollen. Diese Untersuchung der Tugendlehre ist eine empirisch psychologische. Dass Kant sie aufnahm, gereicht ihm nicht zum Vorwurf. Sein Irrthum besteht nur darin, dass er die Beziehung dieser Untersuchung zur Entdeckung des Apriori verkannte und darüber die angestellte psychologische Untersuchung selber nicht mit dem vollen Interesse und der nöthigen Sorgfalt aufnahm, wodurch allein auf diesem schwer zu bearbeitenden Boden genügende Resultate sich hätten erzielen lassen.

Es hätte für Kant sehr nah gelegen, das wahre Verhältniss der allgemeinen Idee sittlicher Verbindlichkeit zu den einzelnen ursprünglichen sittlichen Idealen unserer Natur zu erkennen, wenn er sich nur psychologisch das wahre Verhältniss der synthetischen Einheit den Apperception zu den durch sie verknüpften Kategorien klar gemacht hätte. Jene Einheit musste bei Anwendung aller Kategorien als Grundbedingung

vorausgesetzt werden, jede Kategorie musste formal betrachtet als eine am Anschauungsinhalt vorgenommene Verstandessynthese zur Ermöglichung von Erfahrung beitragen. Aber aus dieser Verstandeskraft einheitlicher Synthese waren die einzelnen Kategorien unseres Denkens nicht abzuleiten, aus ihr liess sich nicht entwickeln, dass unser Verstand gerade diese und keine anderen Kategorien besitzen müsse, gerade weil sie unserm Erkenntnissvermögen ebenso ursprünglich angehören wie die allgemein formale Grundbedingung aller Erfahrung, das Vermögen einheitlicher Verstandessynthese überhaupt. Diese aprioriſche Grundbedingung ergab sich als solche unbedingt durch jede an unserm Bewusstsein angestellte Analyse und Reflexion. Durch eine mit denselben Mitteln angestellte Untersuchung ergaben sich aus der Betrachtung der empirisch vorliegenden Urtheilsformen die reinen Verstandesbegriffe.

Gerade so verhält es sich in der Moral. Die Idee der sittlichen Verbindlichkeit ist die Grundbedingung aller sittlichen Aeusserungen, die besonderen ursprünglichen sittlichen Ideale müssen sie mit enthalten, lassen sich aber nicht aus ihr, sondern nur aus einer Analyse der empirisch vorliegenden sittlichen Menschennatur auffinden. Dieser psychologische Weg der Entdeckung unserer sittlichen Ideale stempelt dieselben ebenso wenig zu Erfahrungsbegriffen, wie die empirische Aufnahme die logischen Kategorien zu solchen macht. Hätte Kant sich dies klar gedacht, so hätte er auf dem Gebiete der Moral die Beziehung zur Idee der sittlichen Verbindlichkeit nicht für die einzige ursprüngliche Beziehung unserer Seele gehalten und das ebenso ursprüngliche Verhältniss unserer Seele zu den inhaltsvollen sittlichen Idealen nicht verkannt.

Kant hatte vollständig Recht, das Bewusstsein der Verbindlichkeit gegenüber dem Guten zum Grundelement alles Sittlichen zu machen, und zu behaupten, dass keine Handlung losgelöst von diesem Element gut sein könne. Jede Handlung,

die wir sollen gut nennen dürfen, muss unter dem Bewusstsein der sittlichen Verbindlichkeit gestanden haben. Wer dies bestreitet, ist der richtigen Analyse Kant's nicht bis auf den Grund gefolgt. Auf einem Irrthum also muss es beruhen, wenn Dilthey tadelt, dass Kant alles Moralische unter den Begriff der Pflicht gestellt hat, während doch moralische Erscheinungen wie manche Fälle einer moralischen Aufopferung bis zum Tode für die unbefangene Auffassung niemals unter den Begriff der Pflicht fallen könnten. Dieser an Schopenhauer's Kritik der Kant'schen Moral erinnernde Einwand Dilthey's trifft den Kernpunkt der Sache nicht. Das angedeutete Widerstreben einer unbefangenen Auffassung solcher Handlungen besteht nur darin, dass wir dieselben nicht als blosse Erfüllung allgemein menschlicher Pflichten ansehen mögen. Die Pflicht, wie Arnold Winkelried zu handeln, zaudern wir einem Jeden aufzulegen; wer handelt wie er, scheint aus höherer Neigung zum Guten mehr zu thun als die Pflicht von ihm fordert. Diese unbefangene Auffassung mag richtig sein, sie widerspricht aber keineswegs der philosophischen Ansicht Kant's, die noch etwas tiefer eindringt in den innern Hergang solcher sittlich schönen Handlungen. Die That Arnold Winkelried's verlöre unstreitig ihren hohen sittlichen Werth, sobald ihr Motiv die kurze Freude an dem vorausgesehenen Nachruhm gewesen wäre. Diese eitele Lust würde vielmehr, in Verhältniss gesetzt zu den Pflichten, welche ihm geboten sein Leben zu erhalten, die That zu einer sittlich ungerechtfertigten machen. Sittlich war sie nur, wenn sie in dem Bewusstsein geübt wurde, dass es für den Menschen edel ist, das Eigenwohl dem Wohle des Ganzen zu opfern. Dies Bewusstsein brauchte nicht in der Reflexionsform einer abstracten Pflichtüberlegung zu erscheinen, musste aber die Gesinnung sein, aus der die That hervorging. Und wenn dies, so lag in dieser Gesinnung die Anerkennung der menschlichen

Verbindlichkeit dem Guten gegenüber. Der allgemein menschliche Trieb dieser Verbindlichkeit, die Idee derselben als sittliche Naturkraft gedacht, war die Seele seines Wunsches dem Vaterlande zu dienen, selbst wenn das Motiv seiner Handlung nur in der concreten Form dieses Wunsches, nicht in der abstracten Form jenes Pflichtbewusstseins erschienen wäre. Nur durch eine solche Rückbeziehung der Motive unseres Handelns auf die Idee der Verbindlichkeit dem Guten gegenüber können unsere Handlungen gute genannt werden. Ein Hund, der sich mit Gefahr des eigenen Lebens zur Rettung seines Herrn in den Wasserstrudel hineinstürzt, welcher seinen Herrn zu verschlingen droht, giebt den Beweis einer rührenden Anhänglichkeit, eines edeln Gefühles allenfalls, aber nie können wir sein Thun eine gute Handlung nennen, da wir keinen Grund haben von irgend einem Thiere vorauszusetzen, dass es von der Idee sittlicher Verbindlichkeit getrieben oder durchdrungen handelt. Kant hatte somit vollständig Recht, dies Verhältniss der menschlichen Seele zur Idee der sittlichen Verbindlichkeit zum unbedingt nothwendigen apriorischen Grundelement allen sittlichen Handelns zu machen, und ohne diese Beziehung keine Triebfeder unseres Handelns sittlich nennen zu wollen. In diesem Sinne hatte Kant auch Recht die allgemeine Idee sittlicher Verbindlichkeit als die nothwendige Voraussetzung, als apriorische Grundlage aller einzelnen sittlichen Triebfedern zu bezeichnen*), diese allgemeine Form der Verbindlichkeit ist Grundlage und Voraussetzung aller einzelnen Pflichten wie die allgemeine Form der Raumanschauung jeder einzelnen Raumanschauung, oder mehr noch, wie die synthetische Einheit der Apperception jeder einzelnen Verstandessynthese vermittelst einer der Kategorien zum Grunde liegen muss.

*) Zu vergl. bes. seine Bemerkung darüber gegen Garvé in der Abhandl. »Das mag in der Theorie richtig sein etc.« I. S. 187.

Wie aber nun diese formale Kraft einheitlicher Verstandessynthese nur in bestimmten Kategorien zum Ausdruck kommen kann, so muss auch die allgemeine Idee sittlicher Verbindlichkeit in bestimmten sittlichen Idealen zur Erscheinung kommen. Und wie die Kategorien auf apriorischen Functionen unseres logischen Urtheils beruhen, so müssen die sittlichen Ideale auch aus apriorischen Functionen unseres sittlichen Urtheils entspringen. In diesen Urtheilen spricht sich der ursprüngliche Zug unserer Seele zum Guten aus, auf diesem Zug beruht es, dass unsere Seele Wohlgefallen empfindet an den Idealen der Wahrhaftigkeit und Treue, der Gerechtigkeit und Billigkeit, des Wohlwollens und der Liebe, oder — um durch Bezeichnung dieser Ideale nicht einer hier doch nicht zu erledigenden Frage nach den noch nicht mit Sicherheit ermittelten Urelementen unseres sittlichen Wohlgefallens vorzugreifen — an den Idealen, in welchen wir die ursprünglichen Triebfedern unseres sittlichen Strebens zu erkennen haben werden. Dass diese Triebfedern erst in Verbindung mit dem Bewusstsein sittlicher Verbindlichkeit sittliche Gesinnung und sittliche Handlung erzeugen können, macht diese natürlichen Triebfedern ebenso wenig zu etwas Abgeleitetem, wie die Kategorien Das, dass sie erst in Verbindung mit der synthetischen Einheit der Apperception als Functionen unseres Verstandes gedacht werden können. Und wie das, dass wir die Kategorien unseres reinen Denkens nur durch Analyse unserer empirisch vorliegenden logischen Urtheile finden, diese Kategorien nicht in Erfahrungsbegriffe verwandelt, so würde die gleiche Entdeckung der Urelemente unseres sittlichen Urtheils diese selbst ebenso wenig zu Erfahrungsprincipien stempeln. Dies allein ist es, was Kant bei seiner Analyse des Moralischen übersehen hat. Ihn täuschte die allerdings unvermeidliche Unsicherheit über die Natur dieser sittlichen Urelemente neben der unbedingten Gewissheit der allgemeinen Idee sittlicher Ver-

bindlichkeit, die Beobachtung dieses Unterschiedes liess ihn nur die letztere für a priori halten. Hätte Kant es für möglich gehalten, dass man zweifelhaft sein könnte über seinen apriorischen Kategorienfund, so würde auch jene Unsicherheit ihm weniger Bedenken gemacht haben. Er hätte dann eingesehen, dass sich durch psychologische Analyse unseres Bewusstseins trotz des sicheren Kriteriums des Apriori nur mit ungleicher Evidenz die Stammbegriffe unserer Seele ermitteln lassen. Weil er die psychologische Natur dieser Analyse verkannte, zerriss er die zusammengehörigen Ergebnisse und liess das mit unmittelbarer Evidenz als apriorisch Erkannte allein als solches gelten, während dieselbe Analyse bei fortgesetzter Reflexion ihm zur Auffindung noch anderer apriorischen Elemente hätte führen müssen.

Dieser psychologische Irrthum hatte besonders nachtheilige Folgen für seine Moral und auf ihm beruhen alle gerügten Mängel derselben. Dieser Irrthum liess Kant übersehen, dass zur Vollendung des Guten das Bewusstsein der Pflichterfüllung mit der Lust am Guten sich verbinden muss, dass sogar das Ideal unseres sittlichen Strebens darin bestehen muss, das Verwirklichen des Guten aus Pflicht mehr und mehr in ein Verwirklichen desselben aus reiner Lust am Guten zu verwandeln. Kant machte zwischen Neigung und Pflicht, zwischen der Lust des Eigenlebens und der Achtung vor dem Gesetz einen allzu schroffen Unterschied. Dabei hat er freilich einen psychologisch tiefen Grund, diese Achtung vor dem Gesetz nicht für eine Neigung zum Gesetz, für eine Lust am Gesetz im gewöhnlichen Sinne halten zu wollen. Denn allerdings, die Erfüllung der sittlichen Pflicht gewährt uns schwerlich je eine Lust reinen Genusses; immer dürften wir noch dabei ein beschämendes Gefühl behalten in dem Gedanken, dass diese Erfüllung uns weniger Kampf hätte kosten sollen oder noch Besseren weniger Kampf gekostet hätte. Die Freude am Sit-

tengesetz und seiner Erfüllung ist also in der That wesentlich anderer Art als die Lust im Genuss des Schönen und sinnlich Angenehmen. Diese verschiedene Art des Verhaltens unserer Seele bemerkte Kant, und dies veranlasste ihn, die Namen Lust und Neigung nur für die eine Seite, den Namen der Achtung für die andere verwenden zu wollen. Dabei aber verkannte er das eigenthümliche Element der Lust im Ethischen. Er fürchtete die reinen Triebfedern des Willens durch die Berührung mit solchem Element auf den Boden der psychologischen Empirie zu stellen. Hätte er eingesehen, wie sehr seine ganze Entdeckung auf diesem Boden stand und allein stehen konnte, so wäre er vor diesen Irrthümern bewahrt geblieben. Statt seiner intelligibeln Freiheitslehre hätten wir dann auch eine psychologische zu erwarten gehabt. Der psychologische Grundirrthum also ist Schuld daran, dass nur ein Theil der Kant'schen Moral als echte Grundlage aller zukünftigen Ethik allseitig anerkannt werden muss; aber wir haben gesehen, dass dieser Theil grösser ist als gewöhnlich angenommen wird, und dass er nur eine psychologische Ergänzung fordert und verträgt.

Sechster Abschnitt.

Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft.

Erstes Kapitel.

Darstellung der Ansicht Kant's.

Es war nach dem Vorgange Wolff's üblich geworden, in der Psychologie die rationale und die empirische Seite derselben als zwei besondere Disciplinen zu betrachten. Kant nimmt diese Unterscheidung in einer Weise auf, die, wie gezeigt werden soll, sich nicht unmittelbar auf Wolff zurückführen lässt, sondern welche Kant aus der Lectüre einiger Schriften von Anhängern Wolff's gewonnen haben muss. Nach dieser von ihm gewonnenen Auffassung hat die rationale Psychologie es mit dem Ich als denkendem Subject, die empirische Psychologie mit dem Ich als Object der Wahrnehmung des inneren Sinnes zu thun.

»Ich als ein denkendes Wesen — sagt Kant (II. 276) — bedeutet den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heissen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriff Ich, so ferne er bei allem Denken vorkommt, geschlossen

werden kann. Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art; denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnissgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf den einzigen Satz: Ich denke, erbaut worden. — Man darf sich daran nicht stossen, dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung meiner Selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter als die blosse Apperception: Ich denke.« — Durch die in dieser Apperception liegende Einheit des Bewusstseins soll überhaupt erst Erfahrung möglich werden, diese Einheit des Bewusstseins gilt somit auch als Voraussetzung der inneren Erfahrung, wird nicht durch sie gewonnen und kann daher nicht selbst als empirische Erkenntniss angesehen werden. »Wir nehmen — fügt Kant später bei Darlegung der Architektonik der reinen Vernunft (II. 653) hinzu — aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils des äusseren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den blossen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Uebrigens müssten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen mögten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen.« — Zur Erklärung des Sinnes, in dem der Satz: Ich denke — eine empirische innere Vorstellung genannt wird, dient eine Stelle in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik

(II. 799, Suppl. XXVII): »Es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei eine empirische Vorstellung, vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht statt finden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.« Kant will also das allem unsern Denken gemeinsame Bewusstsein der Einheit, der Zusammenfassung desselben in einem Ich, als das rein Intellectuelle, Apriorische unterscheiden von dem einzelnen Acte des Denkens als einer empirischen Vorstellung. Nur insofern das Bewusstsein der Einheit des denkenden Ichs erst im Acte der empirischen Ausübung des Denkens erwacht, lässt sich sagen, dass wir durch die innere Wahrnehmung, somit aus der inneren Erfahrung den Begriff eines denkenden Wesens entnehmen, ohne dass dadurch das Bewusstsein des einheitlichen Ichs zu einem von der Erfahrung Gegebenen wird. Mit diesem reinen Ich allein soll es die rationale Seelenlehre zu thun haben. Den Satz: Ich denke, nennt Kant den alleinigen Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Sie thut dies, indem sie unternimmt, aus der Einheit des Selbstbewusstseins zu folgern, dass die Seele eine ihrer Qualität nach einfache, der Dauer ihrer Existenz nach identische, und im Verhältniss zu möglichen Gegenständen im Raume befindliche Substanz sein muss. Kant's Kritik dieser Folgerung will beweisen, dass dieselbe auf Trugschlüssen beruht, indem wir die logische Einfachheit, Einheit und Selbstständigkeit des Gedankens für eine Einfachheit, Einheit und Selbstständigkeit des denkenden Wesens nehmen. Wir gewinnen nur eine vermeintlich neue Einsicht, indem wir das beständige logische Subject des Denkens für die

Erkenntniss des realen Subjects der Inhärenz ausgeben, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniss haben, noch haben können. Wir halten irrthümlich die Einfachheit der Vorstellung von einem Subject für eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst, wir nehmen ebenso irrthümlich die Identität des Bewusstseins unserer selbst in verschiedenen Zeiten, die blos logische Identität des Ich, die nur eine formale Bedingung unserer Gedanken ist, für eine numerische Identität des denkenden Subjects. Es wird somit durch die Analyse des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntniss meiner selbst als Objects nicht das Mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt in der rationalen Psychologie wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten.

»Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniss verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooss zu werfen, andererseits um sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unsere Selbsterkenntniss von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinausreiche« (II. 797. Suppl. XXVII). Kant findet also, »dass die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungs-

begriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialism, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdies die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe ·abführe« (III. 139. Prolegom.). »Ueberhaupt dienen die transscendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen« (ebend. S. 140). Die Idee der Seele dient uns somit nur als Princip der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einzigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen. — »Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts anders als Vortheil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosse Idee, d. i. blos relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloss für den inneren Sinn gehört; da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen; also die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt, überdies die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subjecte, so weit es möglich ist, auf ein einziges Princip hinaus zu führen, wel-

ches alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein, bewirkt wird. Die psychologische Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten« (II. 529). Demgemäss »die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um, nach dieser Idee eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Princip der Beurtheilung unserer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann« (II. 595). Kurz, die psychologische Idee von der Seele als einfacher und einheitlicher Substanz hat neben ihrem negativen Werth für die Abweisung untauglicher Erklärungen eine regulative Bedeutung für unsere Auffassung von der Einheit ihrer Erscheinungen, hat aber keine Bedeutung für die Erweiterung unseres positiven Wissens vom Wesen der Seele.

Daher kann die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaft werden (IV. 365. Krit. d. Urtheilskr.). Oder wie Kant sich einmal viel früher in seiner geistreichen und auch für seine späteren psychologischen Ansichten trotz dieser frühen Abfassungszeit höchst lehrreichen Schrift: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik (v. J. 1766) ausdrückte: die Pneumatologie der Menschen könne ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden. Der philosophische Lehrbegriff von geistigen Wesen nämlich könne vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetze und uns überzeuge, dass uns nur vergönnt sei die verschiede-

nen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze zu erkennen, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kenne, sondern vermuthe, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unsern gesammten Empfindungen anzutreffen seien, und dass man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, dass aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblösste Vernunft ihre Zuflucht nehme. — Diesen Hinweis auf das positive Gebiet möglichen Erforschens der Erfahrungen und ihrer Gesetze wiederholt Kant nach fünfzehn Jahren in seiner Kritik der reinen Vernunft. »Also fällt die ganze rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft und es bleibt uns nichts übrig als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.« (II. 305.) Ebenso bemerkt er abermals ein Decennium später in der so eben citirten Stelle der Kritik der Urtheilskraft, die »Psychologie sei blos Anthropologie des inneren Sinnes, d. i. Kenntniss unseres denkenden Selbst im Leben, bleibe als theoretische Erkenntniss auch rein empirisch, wogegen die rationale Psychologie, was die Frage der ewigen Existenz betreffe, gar keine theoretische Wissenschaft sei, sondern auf einem einzigen Schluss der moralischen Teleologie beruhe.« Und ein Jahr darauf in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolff (v. J. 1791) wiederholt Kant: »Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr und kann auch nichts mehr werden als Anthropologie, d. i. als Kenntniss des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des innern Sinnes kennt.«(I. 550.)

Nach diesen ausdrücklichen Hinweisungen auf das bestimmte Gebiet der empirischen Seelenforschung befremden Kant's Auslassungen über die wahrscheinliche oder gewisse Resultatlosigkeit dieser Bemühungen, wie sich deren wiederholt in seinen Schriften finden. Während Kant das Ich als denkendes Subject den alleinigen Gegenstand der rationalen Psychologie nannte, sollte nach ihm das Ich als Object der inneren Erfahrung, als Erscheinung des inneren Sinns Gegenstand der empirischen Psychologie sein. Jede irgend besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, z. B. nur der Lust oder Unlust, welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzukommt, soll die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln. (III. 16. 107. II. 276.) Durch solche »Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art Physiologie des inneren Sinns sein würde und vielleicht die Erscheinungen derselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt Etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren.« (II. 279.) Bestreitet Kant hier nur, dass die empirische Psychologie jemals rationale werden kann, so spricht er derselben anderwärts entschiedener überhaupt jede wissenschaftliche Zukunft ab. Besonders in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (v. J. 1786) sagt Kant: »Noch weiter, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinns und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müsste denn allein das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen, welches aber eine Er-

weiterung der Erkenntniss sein würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ungefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linien zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen construirt werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst, oder Experimentallehre, kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes d. i. Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden.« (V. 310.) Den von der Zeitanschauung herrührenden Nachtheil der Seelenlehre hatte Kant im Vergleich mit dem Vorzug der Körperlehre schon in der Kritik der reinen Vernunft also hervorgehoben: »Wenn wir die Seelenlehre als Physiologie des inneren Sinns mit der Körperlehre als einer Physiologie der Gegenstände äusserer Sinne vergleichen: so finden wir, ausser dem, dass in beiden Vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, dass in der letzteren Wissenschaft doch Vieles a priori, aus dem blossen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber aus dem Begriffe eines denkenden Wesens, gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinn etwas Ste-

hendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand giebt, anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt. Denn in dem, was wir Seele nennen, ist Alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will), das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Object vorzustellen, oder, besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müsste eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntniss von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen« (II. 305). — Dieser aus der Anschauungsform des inneren Sinns entspringende Nachtheil macht zunächst die rationale Psychologie als Wissenschaft unmöglich und stellt dieselbe zurück hinter die rationale Physik. Kant führt diesen Vergleich noch bestimmter aus in der späteren Schrift über die Fortschritte der Metaphysik (v. J. 1791): »In beiden — sagt er daselbst (I. 521) — kann nur Wissenschaft sein als darin Mathematik und Construction der Begriffe angewandt werden kann, daher das Räumliche der Physik a priori mehr vermag als die Zeitform, welche der Anschauung durch den inneren Sinn zum Grunde liegt, die nur Eine Dimension hat. Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften, können und müssen in der rationalen Physik auf ihre Principien a priori gebracht werden, indessen dass der rationalen Psychologie nichts weiter, als der Begriff der Immaterialität einer denken-

den Substanz, der Begriff ihrer Veränderung und der Identität der Person, bei den Veränderungen allein, Principien a priori vorstellen, alles Uebrige aber empirische Psychologie, oder vielmehr nur Anthropologie ist, weil bewiesen werden kann, dass es unmöglich ist, zu wissen, ob und was das Lebensprincip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und Alles hier nur auf empirische Erkenntniss, d. i. eine solche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper, erwerben können, hinausläuft.« — Diese empirische Seelenkenntniss selbst muss natürlich unter demselben Mangel der Zeitanschauung des inneren Sinns leiden, der die rationale Psychologie als Wissenschaft unmöglich macht, denn auch die empirischen Aeusserungen der Seele können uns nur vor dem innern Sinn, somit fliessend in der Zeit erscheinen. Darin liegt somit schon ein Grund, weshalb auch der empirischen Psychologie die wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit bestritten werden kann. Kant that dies, wie wir sahen, entschieden in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, und er wiederholt diese Auffassung als Zweifel in der späteren kleinen Schrift: über Philosophie überhaupt v. J. 1794. Kant behauptet hier, »wenn man zu dem, was in unserem Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe suche, seien die Principien dazu insgesammt empirisch, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist) ausgenommen, welches a priori diesen Wahrnehmungen zum Grunde liege, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen könne, weil allgemeine Zeitlehre, nicht so wie die reine Raumlehre (Geometrie) genügsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergiebt.« — »Psychologisch beobachten (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen), mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfah-

rungsregeln sammeln, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können« (I. 606 u. 607). Und trotz dieser absprechenden Urtheile über die wissenschaftliche Zukunft der empirischen Psychologie zeigt sich Kant in der Architektonik der reinen Vernunft (II. 653) besorgt auch der empirischen Psychologie ihren Platz zu sichern. »Wo bleibt — fragt er — die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unsern Zeiten sogar grosse Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muss, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muss. Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (ob zwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, dass sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als dass man sie ganz ausstossen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also blos ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.« Kant selbst gönnte der empirischen Psychologie dieses Plätzchen in seinen akademischen Vorlesungen über Metaphysik, wie wir aus seiner Nachricht von der Ein-

richtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765 bis 1766 ersehen, ja er nennt hier sogar noch die empirische Psychologie die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen (I. 293). — Diese akademische Duldung der fraglichen Disciplin wiederholt er auch in der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik v. J. 1791. (I. 515.) Und in seiner 1798 erschienenen Anthropologie erklärt Kant sogar: »Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl werth; für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich« (VII. 19).

Auf der einen Seite also sehen wir Kant von der wissenschaftlichen Zukunft der Psychologie äusserst gering denken, und auf der anderen Seite ihre Entwickelung zur empirischen Anthropologie doch für äusserst wichtig erklären. Das vermeintliche Wissen der rationalen Psychologie zerstört er und doch fordert er eine Metaphysik der inneren Natur. Die empirische Psychologie soll sogar einstweilen einen Ehrenplatz in der höchsten philosophischen Disciplin, in der Metaphysik, behalten, bis sie stark genug geworden ist auf eigenen Füssen zu stehen, und doch scheint Kant ihr die innere Möglichkeit abzusprechen, je eine solche Kraft zur wissenschaftlichen Selbstständigkeit zu gewinnen. Diese Widersprüche sind entweder scheinbar und dann bedürfen sie einer Erklärung, oder sie sind wirklich und dann muss Kant in einer Richtung geirrt haben. Hierüber Klarheit zu schaffen, sollen diese letzten Kapitel versuchen. Es wird zuerst ausführlich die Hauptsache, Kant's Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie, geprüft, sodann die Nebensache, seine scheinbar widersprechenden Urtheile über die empirische Psychologie, erklärt werden. Daraus wird von selbst meine eigene Ansicht über die Aufgabe und Bedeutung der Psychologie als Wissenschaft hervortreten.

Zweites Kapitel.

Prüfung der Kant'schen Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie.

Es ist am Eingang unserer Darstellung der Ansichten Kant's bemerkt worden, dass die Art und Weise, wie Kant die Lehre der rationalen Psychologie darstellt, nicht aus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie genommen sein kann. Diese Bemerkung ist zunächst zu rechtfertigen. — Schon Herbart hat in seiner Psychologie als Wissenschaft (W. Bd. V. S. 249) behauptet, dass Kant fälschlich die Schuld des Irrthums in der rationalen Psychologie auf einen Paralogismus schiebe, der wohl schwerlich fähig gewesen sein mögte, irgend Jemanden unter den besseren und sorgfältigeren Denkern zu täuschen. »Oder sollte wohl Leibnitz darum die Seele für Substanz gehalten haben, weil ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders, denn als Subject kann gedacht werden.« Bei Leibnitz finden wir früher Substanzen als Seelen, früher die Ueberzeugung von einfachen Bestandtheilen des Zusammengesetzten als von der Einfachheit der Seele, kurz früher allgemeine Metaphysik als*) Psychologie. Und so sei es natürlich. »Erst überlegt man, ob Substanzen als einfache Wesen anzunehmen seien? Dann folgt die Frage, was diese Substanzen sein mögen? Worauf Leibnitz in der That voreilig, aber in der Absicht, ihnen eine nicht bloss relative, sondern rein innerliche Qualität anzuweisen, antwortete: sie sind vorstellende Wesen, eben darum, weil sie Substanzen sind. Leibnitz's Satz heisst nicht, die Seelen sind Substanzen, sondern die Substanzen sind Seelen. Wer aber diese Vorschnelligkeit vermeidet, der fängt freilich in Hinsicht der Seele

*) so zu lesen statt der.

von der inneren Wahrnehmung an; aber er schliesst nicht von dem: Ich denke, als dem allgemeinen Subjecte zu allen vorgestellten Objecten, auf eine Existenz eines Subjects, das nie Prädicat sein könne; sondern von der gegenseitigen Durchdringung aller unserer Vorstellungen und ihrer Concentration in dem Einen Bewusstsein schliesst er auf die Unmöglichkeit, dieser Durchdringung und Einheit ein zusammengesetztes Substrat zu geben, als in dessen Bestandtheilen die Vorstellungen zerstreut liegen würden; und nun folgt die Nothwendigkeit, die Einfachheit zu erwählen, weil die Zusammengesetztheit verworfen werden musste; endlich aber die Einfachheit auf eine Substanz zu beziehen, weil die wirklich vorhandenen Vorstellungen etwas Reales erfordern, dem sie beigelegt werden können. Wer diese Art zu schliessen widerlegen will, der muss entweder das Mittel erfinden, wie man alles realen Substrats entbehren könne — welches Fichte versuchte —; oder er muss nachweisen, wie das zusammengesetzte Substrat eine wahre Einheit des Bewusstseins besitzen könne, welches man wohl eine offenbare Ungereimtheit nennen darf. Mit der Angabe eines Paralogismus aber, dessen sich Niemand schuldig macht, ist hier gar nichts gewonnen; und am wenigsten dann etwas gewonnen, wenn noch obendrein die Begriffe selbst, aus denen der vorgebliche Paralogismus seinen Ursprung nehmen soll, im höchsten Grade mangelhaft aufgefasst sind. Dies ist die zweite Bemerkung, welche hier gegen Kant gemacht werden muss. Es kann gar nicht zugegeben werden, dass Kant den Begriff des Ich richtig gefasst habe.«

Diese gegen Kant's Kritik der rationalen Psychologie ausgeübte Metakritik Herbart's bezeichnet alle diejenigen Puncte, die einer Erklärung oder Rechtfertigung Kant's bedürfen:

das Recht a) zur betreffenden Darstellung der rationalen Psychologie,

b) zur Behauptung des entwickelten Paralogismus,
c) zur Auffassung des Begriffs vom Ich.

a) Kant's Recht zu seiner Darstellung der rationalen Psychologie.

Was zunächst die Darstellung der rationalen Psychologie betrifft, so konnte Kant dieselbe allerdings nicht auf den Urheber dieser Unterscheidung, auf Wolff, zurückführen. Die von Wolff und seinen nächsten Schülern beliebten Deductionen für die Substanzialität, Einfachheit und Einheit der Seele behielten den von Herbart hervorgehobenen Charakter ontologischer Beweisführung der Leibnitz'schen Philosophie. In Wolff's Psychologiae rationalis prolegomena §. 3 heisst es bestimmt: anima humana cum actu existat (§. 20 Psych. empir.) in numero entium est (§. 134 Ontol.) consequenter ad eam tanquam speciem applicari possunt, quae de ente in genere demonstrata sunt (§. 360. 361. Psychol. emp.). Quamobrem cum in Ontologia demonstrentur, quae de ente in genere praedicanda veniunt (§. 1. Ontol.); in Psychologia rationali principia demonstrandi petuntur ex Ontologia. Geht man diesem Hinweis nach, so sehen wir Wolff's Metaphysik, wie sie deutsch in seinen Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen (3. Aufl. 1725) dargestellt ist, von der Betrachtung anheben, dass wir uns unser und anderer Dinge bewusst sind, dass wir uns vieler Dinge als ausser uns bewusst sind, indem wir sie von uns unterscheiden und ausser einander setzen, indem wir erkennen, dass sie von einander unterschieden sind (§. 44). Indem wir die Dinge so vorstellen, entsteht dadurch unter ihnen eine gewisse Ordnung, sobald wir uns diese Ordnung vorstellen, entsteht der Raum (§. 46). Wir erkennen sodann, dass diese Dinge, deren wir uns als ausser uns bewusst sind, in deren jedem Vieles ist, so wir von einander unterscheiden können, und welches Vieles zusammen genommen doch nur ein Ding ausmacht, zusammengesetzte Dinge

sind (§. 51) und dass diese deshalb nothwendig einen Raum erfüllen nach Länge, Breite und Dicke (§. 52. 53) und als Schranke der Ausdehnung eine Figur haben (§. 54). Weil sich die Theile dieser zusammengesetzten Dinge örtlich versetzen lassen, kommt diesen Dingen Ortsveränderung oder Bewegung, auch Entstehung und Aufhörung zu (§. 56. 57. 64). — Nachdem sodann in §. 75 eine Nominaldefinition vom einfachen Dinge gegeben ist, wird §. 76 aus dem Vorhandensein zusammengesetzter Dinge das Dasein einfacher Dinge gefolgert und dann nach Abweisung einiger Einwände weiter gefolgert (§. 81), dass diese einfachen Dinge alle Eigenschaften der zusammengesetzten nicht besitzen können (also keine Theile, keine Ausdehnung, keine Figur, keine Grösse, keine Bewegung, kein Entstehen und Vergehen durch Ortsveränderung von Theilen). Es ist keine Hoffnung, dass wir diese einfachen Dinge aus Erfahrung erkennen können, wir müssen daher sehen, was wir durch Ueberlegung über sie herausbringen (§. 86). Ein einfaches Ding — so wird gefolgert (§. 89) — ist entweder ohne Anfang und also unmöglich, dass es nicht sein könnte, folgends nothwendig; oder es hat müssen auf einmal anfangen zu sein. Weil nun aber nicht aus Nichts Etwas werden kann, so muss ein Ding vorhanden sein, dadurch Etwas auf einmal entstehen kann, was vorher nicht war. Ein solches Ding ist Gott. Ferner — ein einfaches Ding, das einmal ist, müsste zu nichts gemacht werden, wenn es wieder aufhören sollte (§. 102). Einfache Dinge können somit von sich nicht aufhören, derowegen muss in ihnen was Fortdauerndes anzutreffen sein. Dieses hat Schranken, aber durch sie kann, da das Einfache in sich untheilbar ist, nichts anders als ein abgemessener Grad entstehen (§. 106). Demgemäss müssen alle Veränderungen in einem einfachen Wesen nichts anders als Abwechselungen der Grade sein (§. 108). Einfache Dinge haben die Quelle ihrer Veränderungen in sich, diese Quelle nennt man eine Kraft, und

solche vor sich bestehende Dinge sind Substanzen (§. 114. 115). Z. E. dient dann im §. 114 unsere Seele. »Unsere Seele, heisst es, hat eine Kraft, wodurch sie in einer unverrückten Ordnung ihre Gedanken nach einander hervorbringet, und deswegen ist sie ein vor sich bestehendes Ding.« — Nachdem sodann im Cap. 3 von der Seele überhaupt, was wir von ihr wahrnehmen und im Cap. 4 von der Welt gehandelt ist, unternimmt Cap. 5 zu untersuchen, worinnen das Wesen der Seele und eines Geistes bestehe. Auch hier wird von der unterschiedenen Art, wie wir uns einer Sache und unser selbst bewusst sind, ausgegangen, Gedächtniss und Ueberdenken als zum Bewusstsein gehörig erwiesen, sodann dargethan, dass kein Körper und keine subtile Materie denken könne. Daraus ergiebt sich (§. 742), dass die Seele nichts Körperliches sein, nicht aus Materie bestehen kann, dass die Seele, da die Gedanken keinem zusammengesetzten Dinge zukommen können, ein einfaches Ding sein muss. Da nun alle einfachen Dinge vor sich bestehende Dinge sind, so muss auch die Seele ein solches sein. Und wiederum, da ein jedes vor sich bestehendes Ding eine Kraft hat, daraus, als einer Quelle seine Veränderungen fliessen, so muss auch die Seele eine dergleichen Kraft haben (§. 743. 744). Diese Kraft muss, da die Seele ein einfaches Ding ist, eine einige sein, demnach können die verschiedenen Veränderungen der Seele, als Empfindung, Einbildung, Gedächtniss, Verstand, Begierde, Wille etc. nicht verschiedene Kräfte sein, sondern nur wechselnde Wirkungen der einigen Kraft (§. 745. 747). Diese Kraft besteht in dem Vermögen sich die Welt vorzustellen; in dieser Kraft, welche der Grund ist von Allem, was Veränderliches in der Seele vorgeht, besteht das Wesen der Seele (§. 753. 755). Diese ganze vom Begriffe des zusammengesetzten und einfachen Dinges anhebende Deduction mit der Ableitung der positiven Eigenschaften der Seele ex notione privativa rechtfertigt Wolff in gedrängter

Kürze wiederum im zweiten ausführliche Bemerkungen enthaltenden Theile der gedachten Schrift ad §. 106. Ganz derselben Beweisführung begegnen wir in der Psychologia rationalis (v. J. 1734) §. 44 u. ff.

Diese Beweisführung Wolff's hat offenbar einen anderen Charakter als die von Kant entwickelte Beweisführung der rationalen Psychologie. Kant konnte also dieselbe nicht unmittelbar aus Wolff geschöpft haben. Ebenso wenig hat er sie aus der seinen Vorlesungen zum Grunde gelegten Metaphysik Baumgarten's genommen, denn auch in dieser finden wir ganz und gar jene geschilderten ontologischen Deductionen Wolff's. Indem ich den wahrscheinlichen Studien Kant's nachging, habe ich mich überzeugt, dass Kant seine Vorstellung von der rationalen Psychologie insbesondere aus der Lectüre von drei Werken gebildet haben wird. Die erste in Betracht kommende Schrift ist das im J. 1744 aus dem Lateinischen übersetzte Werk seines Lehrers M. Knutzen, betitelt: »Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne und dass die Seele unkörperlich sei, theils die vornehmsten Einwürfe der Materialisten deutlich beantwortet werden.« Die zweite Schrift wird das 1754 zuerst erschienene viel gelesene Werk von H. S. Reimarus sein: »Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion«, besonders VI. Abh. vom Menschen und dessen Seele §. 4. — Als dritte Schrift ist zu beachten eine Schrift von M. Mendelssohn, nämlich der 1767 erschienene »Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele«, besonders das zweite Gespräch und der, einige Einwürfe betreffende Anhang (s. Bd. 2 der gesamm. Schriften). — Dass Kant das Werk seines Lehrers Knutzen gelesen haben wird, darf wohl mit einiger Sicherheit angenommen werden. Es ist uns wohl bezeugt, dass Kant vor Allem von diesem seinem akademischen Lehrer, dessen

Vorlesungen er regelmässig hörte und mit anderen Commilitonen repetirte, zu seinen ersten philosophisch-physischen Studien angeregt worden ist (s. Schubert's Leben Kant's. W. Bd. 11. S. 27. 28; Reicke, Kantiana. 1860. S, 7. 31. 48). Als die genannte Schrift Knutzen's erschien, befand sich Kant noch in Königsberg; schwerlich wird er versäumt haben die ihm leicht zugängliche Schrift zu lesen. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, müssen wir annehmen, dass die in derselben niedergelegten Ansichten dem eifrigen Zuhörer Knutzen's schon hinlänglich aus seinen Vorlesungen bekannt waren. Von dem »noch nicht übertroffenen Werke« des Reimarus spricht Kant in der Kritik der Urtheilskraft (IV. 385), über Mendelssohn's Phädon in der Kritik der reinen Vernunft (II. 792. Suppl. XXVII.). — In diesen Schriften nun finden wir überwiegend die psychologische Deduction des Wesens der Seele aus der Einheit des Selbstbewusstseins, welche Kant als Beweisführung der rationalen Psychologie kritisirt. Knutzen beginnt mit der Betrachtung des Bewusstseins seiner Selbst und der anderen Dinge. Er hebt hervor die Einheit des Subjects, in welchem die Vorstellungen der unterschiedlichen Sachen zugleich sich finden müssen, und die Einheit des Subjects, von welchem die Zusammenhaltung der Vorstellungen unternommen wird. »Wer diese zweifache Einheit im Unterschiede der Dinge gebührend in Betrachtung ziehet — meint Knutzen (S. 20) — wird in folgendem auf's Deutlichste einsehen, wie ihm eben hiemit der Weg gebahnt, und der Zugang zur ungezweifelten Natur der Seelen geöffnet worden.« Aus dieser Einheit des Bewusstseins wird sodann gefolgert, negativ, dass die Materie aus Substanzen zusammengesetzt ist und nicht denken kann, positiv, dass die Seele immateriell oder ein Ding von einer einzelnen und einfachen Natur ist. Auch Reimarus im genannten Werke (VI. Abh. §. 4—6) findet einen vollgültigen Beweis für die Substanzialität der einigen Seele in

der dauernden Einheit ihres Bewusstseins. Ganz ähnlich lässt Mendelssohn seinen Sokrates im Gespräch mit dem Simmias durch reine Vernunftschlüsse aus der Natur des Denkens herausbringen, dass unsere Seele nothwendig eine einfache, einzelne Substanz sein müsse. — Kant hat also, wie wir sehen, die von ihm kritisirte Beweisführung der rationalen Psychologie, welche durch Vernunftschlüsse aus der Einheit des Bewusstseins Aufklärung über das Wesen der Seele erlangen will, nicht aus der Luft gegriffen. Man könnte es tadeln, dass Kant sich bei dieser Kritik an die Ausläufer der Wolff'schen Philosophie anstatt an Wolff selbst oder an Leibnitz gehalten hat. Jedoch, wem der Gedanke mehr gilt, als die Form, wird schwerlich einstimmen können in diesen Tadel. Denn nur der Form nach hat Wolff's Deduction ein anderes Gepräge als die Beweisführung der genannten Männer; den Kern der Sache bildet auch in seinem Beweis der Vernunftschluss aus der Einheit des Bewusstseins auf die substanziell einfache, einheitliche Wesenheit der Seele. Zur Unterscheidung der zusammengesetzten und einfachen Dinge kommt Wolff nur auf Grund der Aussage unseres Bewusstseins über Aussen- und Innenwelt. Seine Ableitung des Einfachen aus der Annahme des Zusammengesetzten ist dogmatisches Blendwerk. Und der negative Beweis, dass die Materie nicht denken kann, ist zugleich ein positiver Beweis, dass die denkende Seele ein einfaches Wesen sein muss. Diese positive Seite ist sogar die eigentliche Grundlage jenes negativen Beweises. Die Einheit des Bewusstseins soll ein einfaches Wesen voraussetzen, daher kann die Materie, als zusammengesetztes Wesen, nicht denken, jene Einheit nicht produciren. Im Grunde geht also auch Wolff's Deduction von dieser Einheit des Bewusstseins aus. Kant hatte daher ganz recht, sich von dem Schein einer ontologischen Beweisführung nicht blenden zu lassen, sondern den eigentlichen Kern der Beweisführung herauszunehmen. Hätte

er Wolff als den Urheber der kritisirten Beweisführung genannt, so hätte er sein Verfahren rechtfertigen müssen; da ihm aber nur an dem eigentlichen Gedanken lag, durfte er von dieser historischen Auseinandersetzung absehen und war es sogar rathsam, sein klares Denkgeschäft durch solche nebensächliche Erörterungen nicht zu verdunkeln. Genug dass diese Vernunftbeweise wirklich vorlagen. Kant that wohl daran, sein Augenmerk lieber darauf zu richten, der Beweisführung der rationalen Psychologie zu ihrem klarsten Ausdruck zu verhelfen. Dies hat allerdings Kant, wie mir scheint, in so weit gethan, als er hervorhob, dass in ihr vermittelst reiner Vernunftschlüsse aus der Einheit des Bewusstseins die Substantialität, Einfachheit und Einheit der Seele im Verhältniss zu dem von ihr unterschiedenen Körper abgeleitet werden soll.

b) Der Paralogismus der rationalen Psychologie.

Hat aber Kant diese Klarheit auch gefördert durch die Entwickelung der zu Grunde liegen sollenden Paralogismen? Dies ist der zweite Punct, der zur Erwägung gestellt ist. Herbart behauptete, Kant habe mit Unrecht die Schuld des Irrthums der rationalen Psychologie auf den dargestellten Paralogismus geschoben, dessen sich in Wahrheit keiner der besseren Denker schuldig gemacht habe, dessen sich überhaupt Niemand schuldig mache. Dieses Urtheil Herbart's scheint mir unrichtig. Der Irrthum der Beweise der rationalen Psychologie lässt sich allerdings in Paralogismen kleiden. Kant hat diesen Paralogismen nur nicht die richtige Form gegeben.

Die von Kant angegebenen Paralogismen sind gar keine Paralogismen, sondern sind nur Vernunftschlüsse mit inhaltlich falschen oder wenigstens unerwiesenen Obersätzen. Es wird genügen, dies an dem ersten Paralogism der Substantialität darzuthun. Derselbe lautet:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), Substanz.

In diesem Schlusse werden Oberbegriff (Substanz) und Unterbegriff (Ich als denkendes Wesen) durch den im Ober- und Untersatz befindlichen gemeinsamen Mittelbegriff (nicht zum Prädicat irgend eines anderen Dinges zu brauchende Vorstellung des absoluten Subjects aller meiner möglichen Urtheile) vollständig richtig in Verbindung gebracht, der Schlusssatz enthält somit eine in aller Form wohlbegründete Folgerung. Der sachliche Irrthum versteckt sich im Obersatz, welcher die Behauptung enthält, welche gerade erst bewiesen werden soll. Diese Beweisführung ginge demnach von einer petitio principii aus, enthielte aber keinen Paralogismus, es sei denn, dass Kant darunter etwas anderes verstanden hätte, als sonst in der Logik üblich ist. Dies anzunehmen verhindert uns aber Kant's eigene Erklärung des Paralogismus in seiner Logik, §. 90 (III. 322). »Ein Vernunftschluss, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heisst ein Trugschluss. Ein solcher Schluss ist Paralogismus, insofern man sich selbst dadurch hintergeht.« Diese Erklärung passt nicht auf den dargestellten Vernunftschluss. Es liegt zwar eine Selbsttäuschung unserer Erkenntniss vermittelst desselben vor, aber dieselbe kommt nicht auf Rechnung der falschen Form (denn die Form des Schlusses ist vollständig richtig), sondern auf Rechnung der materiell unberechtigten Behauptung im Obersatz. Die andere Form, welche Kant diesem Paralogismus in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Ver-

nunft gegeben hat, trifft ebenso wenig den eigentlichen Kern des Beweises der rationalen Psychologie. Der Paralogismus wird hier (II. 790. Supplem. XXVII) durch folgenden Vernunftschluss dargestellt:

> Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz.
>
> Nun kann ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.
>
> Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Kant meint, hier sei nur im Obersatze von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber sei nur von demselben die Rede, sofern es sich selbst als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins betrachtet. Das Denken werde in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen, im Obersatze, wie es auf ein Object überhaupt geht; im Untersatze aber wie es in der Beziehung auf's Selbstbewusstsein besteht. Im ersteren werde von Dingen geredet, die nicht anders als Subject gedacht werden können, im zweiten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewusstseins dient; daher im Schlussatze nicht folgen könne: ich kann nicht anders als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen. — Zu dieser letzten Behauptung sind wir, wenn Kant's Kritik richtig ist, allerdings innerlich allein berechtigt; in dem von Kant dargelegten Paralogismus aber ergiebt sich der Schlusssatz wohl begründet aus den vorangeschickten Prämissen. Der Irrthum steckt auch hier wieder im Inhalt des Obersatzes, in der Behauptung: »was nicht

anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject.« Wäre diese Behauptung zulässig, so wäre auch der ganze Vernunftschluss richtig, läge ein Trugschluss nicht vor. Aus der zugefügten Erklärung allein sieht man, was Kant will und wollen muss. Im Obersatz soll vom Subject des Seins, im Untersatz vom Subject des Denkens die Rede sein. Demgemäss müsste aber, um den betreffenden Paralogismus zu kennzeichnen, der Schluss etwa folgendermaassen lauten:

Dasjenige, welches das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht Bestimmung eines anderen Dinges sein kann, ist Substanz.

Ich als denkendes Wesen bin (oder — um das falsche deutlicher hervorzuheben — in meiner Vorstellung bin Ich) das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, das nicht Prädicat eines anderen Dinges sein kann.

Also bin ich als denkendes Wesen der Seele — Substanz.

Dies ist ein in der Form verkehrter Schluss, denn der Mittelbegriff wird hier im Obersatz und Untersatz nicht in gleichem Sinne genommen, einmal ist vom Subject im Sein und das andere Mal vom Subject im Denken die Rede.

Und dies ist allerdings die trügerische Schlussfolgerung, deren sich die rationale Psychologie schuldig macht. Dies war es auch, was Kant rügen wollte, wenn er sagte, dass bei diesem Schluss »das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniss des realen Subjects der Inhärenz ausgegeben werde.« Der im Wesentlichen gleiche Irrthum wird im zweiten und dritten Paralogism begangen, wenn man die Einfachheit und Einheit der Vorstellung vom denkenden Subject für eine Erkenntniss der Einfachheit und Einheit des denkenden Subjects selber ausgiebt. Der von Kant materiell richtig

bezeichnete Trugschluss der rationalen Psychologie liegt also wirklich vor und Kant hat ihm nur nicht den formal richtigen Ausdruck gegeben. — Dies mag Herbart verleitet haben, den Trugschluss selber in Abrede zu stellen. Die Art, wie Herbart die Schlussfolgerung der rationalen Psychologie darstellt, verhüllt den Trugschluss freilich geschickt, aber beseitigt ihn nicht. Herbart meinte, um die Substantialität, Einfachheit und Einheit der Seele zu beweisen, werde von der gegenseitigen Durchdringung aller unserer Vorstellungen und ihrer Concentration in dem einen Bewusstsein auf die Unmöglichkeit geschlossen, dieser Durchdringung und Einheit ein zusammengesetztes Substrat zu geben, als in dessen Bestandtheilen die Vorstellungen zerstreut liegen würden, und nun folge die Nothwendigkeit, die Einfachheit zu wählen, weil die Zusammengesetztheit verworfen werden musste; endlich aber die Einfachheit auf eine Substanz zu beziehen, weil die wirklich vorhandenen Vorstellungen etwas Reales erfordern, dem sie beigelegt werden können. Dies mag in der That der Gang der Schlussfolgerungen des gewöhnlichen Nachdenkens über die Natur der Seele sein und Kant selbst hat sich diesen Gang so zu sagen historisch nicht anders gedacht. Schon in der für Kant's Behandlung der psychologischen Probleme überhaupt lehrreichen Schrift »Träume eines Geistersehers u. s. w.« (v. J. 1766) wird jene gewöhnliche Schlussfolgerung hervorgehoben. »Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür etc. — heisst es daselbst (VII. 103) — und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind, als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaassen ein unkörperliches und beharrliches Wesen.« Gerade dieses Argument erklärt Kant noch in der Kritik der reinen Vernunft (II, 287) für »das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von jeher gefallen zu sein scheint und dadurch schon

sehr früh Seelen als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen zu betrachten angefangen hat.« Selbst den Gang der philosophischen Beweisführung über diesen Gegenstand bezeichnet Kant in der erst genannten Schrift ähnlich wie Herbart: »Man findet — heisst es daselbst S. 38 — in den Schriften der Philosophen recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann, dass Alles, was da denkt, einfach sein müsse, dass eine jede vernünftig denkende Substanz eine Einheit der Natur sei, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt sein. Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein.« Die Durchdringung aller unserer Vorstellungen, von der Herbart spricht, verdient nicht von der Concentration in Einem Bewusstsein unterschieden zu werden. Von der Bemerkung dieser einheitlichen Concentration geht der Schluss auf die Einfachheit des bewussten Wesens aus. Zu den Gliedern der Schlusskette gehört die behauptete Unmöglichkeit, diese Einfachheit des Bewusstseins als Resultat einer Gemeinschaft des Zusammengesetzten anzusehen. Weil das Materielle, die Körper uns als Zusammengesetztes erscheinen, ist in jener Behauptung zugleich die andere enthalten, dass die Seele wegen der Einfachheit ihres Bewusstseins nicht körperlich ist. Kant hat daher ganz Recht gehabt, diese beiden Schlüsse als wesentlich gleich zu behandeln und die Unterscheidung der Seele von dem Körper als das eigentliche Ziel jenes Schlusses zu betrachten (II. 287). Es ist gleichviel, ob ich behaupte, die Einfachheit des Bewusstseins könne nicht aus dem Zusammengesetzten (somit nicht aus dem Körperlichen) erklärt werden, oder ob ich davon ausgehe zu behaupten, das Zusammengesetzte (somit das Körperliche) könne nicht die Einfachheit des Bewusstseins produciren. Aber schwerlich würde Jemand auf den Einfall gekommen sein zu beweisen, dass kein Körper denken könne, wenn ihm nicht zuvor daran gelegen hätte zu beweisen, dass die Seele nichts Körperliches sei.

Kant hatte also ganz Recht, auf diese Richtung des Argumentes das Hauptgewicht zu legen und nicht aus den verschiedenen Seiten des einen Argumentes verschiedene Stufen der Beweisführung zu machen. Wenn nun aber auch bei dem gewöhnlichen Gange der speculirenden Vernunft in der angegebenen Weise zunächst die Einfachheit und Einheit und erst dann die Substantialität der Seele erschlossen zu werden pflegt, musste Kant darum bei seiner principiellen Darstellung denselben Gang befolgen? An Dignität nimmt unstreitig der Schluss auf die Substantialität der Seele die erste Stelle ein, er soll den Wesensbestand sichern, die übrigen Schlüsse die Wesensbeschaffenheit. Da Kant nicht schildern wollte, vermittelst welcher Stufen von Schlussfolgerung die rationale Psychologie ihre Ansicht von der Seele gewinnt, hat er ein Recht dazu gehabt, dem an Dignität ersten Beweis den ersten Platz einzuräumen, auch wenn er im historischen Gange der speculirenden Vernunft des Einzelnen wie der Menschheit der letzt aufgefundene sein sollte. Kant verfuhr ebenso bei seiner Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Auch hier war sicherlich der physikotheologische Beweis der populärste und älteste, der Ausgang aller Vernuftspeculation über das höchste Wesen, ihm zunächst wird der kosmologische Beweis gefolgt sein und der ontologische Beweis ist die Spätgeburt unter diesen Beweisen. Doch ist gerade dieser Beweis seiner speculativen Dignität nach der erste, dessen die übrigen Beweise zu ihrer Vollendung bedürfen. In Rücksicht darauf stellte Kant mit Recht den ontologischen Beweis an die Spitze seiner principiellen Betrachtung. Das Gleiche gilt für seine Kritik der Paralogism. Der Schluss auf die Substantialität der Seele bietet die Grundlage und verdient daher in der auf das Principielle gerichteten Kritik die erste Stelle.

c) Der Begriff vom Ich und die Einheit des Selbstbewusstseins.

Herbart's Kritik der Kant'schen Darstellung der rationalen Psychologie ist also unbegründet; es bleibt noch zu prüfen, ob seine Metakritik dieser Kant'schen Kritik gerechtfertigt ist. Die rationale Psychologie wollte durch Vernunftschlüsse das Was, das Wesen der Seele erkennen; Kant behauptete, die angewandten Vernunftschlüsse seien Trugschlüsse und das Wesen der Seele bleibe für uns unerkennbar. Herbart scheint im letzten Puncte mit Kant einverstanden; »das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer; — heisst es in dem Lehrbuch zur Psychologie (W. V. 109) — es ist kein Gegenstand der speculativen so wenig als der empirischen Psychologie.« Und dennoch will Herbart nicht zugeben, dass die auf das Was der Seele gerichteten Vernunftschlüsse Trugschlüsse sind. Die rationale Psychologie soll vielmehr immer Bedürfniss bleiben und die Absonderung der empirischen Psychologie von derselben ursprünglich nur Nothbehelf gewesen sein (Lehrbuch zur Einleitung in die Philos. VI. 270). »Zwar bemerkte Kant richtig — heisst es daselbst — die Auffassung des denkenden Subjects im Bewusstsein sei weit entfernt von der Erkenntniss der Seele als Substanz. Aber ihm selbst begegnete ein Paralogismus, indem er auf diese Weise die rationale Psychologie umzustürzen gedachte. Er verwechselte das Ich, welches das Behältniss unserer sämmtlichen Vorstellungen zu sein scheint, indem wir sie alle uns zuschreiben, mit der Durchdringung dieser Vorstellungen unter einander, vermöge deren sie verschmelzen oder einander verdunkeln, sich gegenseitig als grösser und kleiner, als ähnlich und unähnlich bestimmen. Hierin liegt die Einheit der Complexion, um derenwillen eine einzige Substanz für alle anzunehmen ist; jenes Ich, welches nur als Subject des Denkens und nicht als Prädicat gedacht werden kann, ist dabei überflüssig. Will man es gebrauchen, um auf die Substanz der Seele zu kommen, so muss

man es anders auffassen wie Kant; man muss die Widersprüche aufdecken, die es einschliesst; alsdann zeigt sich, dass es nichts als ein Resultat anderer Vorstellungen ist, die aber, um dies Resultat zu ergeben, in einer einzigen Substanz beisammen sein, und einander durchdringen müssen.« — Der Kant'schen Kritik der rationalen Psychologie soll also eine missverständliche Auffassung des Ichs zum Grunde liegen. »Kant bemerkte — sagt Herbart (a. a. O. W. I. 76) —, dass die Einheit des Bewusstseins die Bedingung sei, unter welcher allein das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung sich in dem Begriff eines Objects vereinigen könne. Das: Ich denke, sagt er, muss alle meine Vorstellungen begleiten können, sonst würden sie nicht durchgängig mir zugehören. Unglücklicherweise knüpfte Kant hieran einen Irrthum, indem er die Verbindung der Vorstellungen (ohne Beweis) von einer Handlung der Synthesis, von einem Bewusstsein dieser Synthesis ableiten wollte. Hierin liegt der erste Anlass mannigfaltiger Verirrungen in der neuesten Philosophie.« — Kant behaupte, das Ich sei eine rein intellectuelle Vorstellung, aber zugleich die ärmste unter allen. Durch die erste Hälfte der Behauptung werde zugegeben, — meint Herbart in seiner Psychologie als Wissenschaft Th. I. §. 26. W. V. 272 — dass man den Begriff des Ich nicht durch innere Wahrnehmung bestimmen könne. Die zweite Hälfte möge Diejenigen warnen, welche glauben, den Inhalt der Vorstellung des reinen Ich ohne Schwierigkeit angeben zu können. Uebrigens sei hier ein doppelter Fehler begangen; theils in der übereilten Annahme eines rein intellectuellen Vermögens; theils in dem Vergessen des grammatischen Begriffs des Ich, welcher durch den Gegensatz und die Einerleiheit des Objects und Subjects der Speculation mehr zu thun gebe, als zahllose andere, im Inhalte viel reichere Begriffe. Der Begriff des Ich sei ein täuschendes Erzeugniss unseres Denkens und bedürfe einer Verbesserung. Herbart's Nach-

weis der im Ichbegriff enthaltenen Widersprüche in den folgenden §. 27, 28 u. 29 der Psychologie als Wissenschaft, so wie der in seiner Metaphysik §. 325 (W. IV. 310) angestellte Versuch die Widersprüche zu heben und somit den Ichbegriff zu verbessern, bestehen wesentlich in folgenden Gedanken. Herbart findet einen Widerspruch in dem Begriff des Ich, das als ein im Bewusstsein Gegebenes erscheinen soll, obschon es ihm sowohl am Object als am Subject fehle, dessen vorgegebene Identität des Objects und Subjects dem unvermeidlichen Gegensatze zwischen beiden widerstreite. Frage man das selbstbewusste Ich, das somit vorstellend gedacht werde, wen es sich vorstelle, so antworte es: Sich d. h. sein Ich d. h. sein Sich vorstellen. Das selbstbewusste reine Ich strecke sich somit sowohl nach der Seite des vorstellenden Ichs als Subjects wie des vorstellenden Ichs als Objects in die Unendlichkeit hinaus und diese doppelte Unendlichkeit zeige, dass durch diesen Begriff, wie er gefasst wird, wirklich nichts gefasst werde. Zum Glück wisse unser Selbstbewusstsein auch gar nichts von dem Wesen unserer Seele zu sagen, und um so eher dürfe man in der Psychologie jenes Grundvermögen der Selbstauffassung sparen, vor welchem das, was wir wahrhaft sind, sich doch nicht sehen lasse.

Herbart's Lösung der Widersprüche und somit seine Verbesserung des Begriffs scheint mir folgende sein zu sollen. Unsere vorstellungsfähige Seele verhält sich ins Leben tretend vorstellend, verschiedene Vorstellungen verbinden und durchdringen sich; erst wenn mehrere Objecte vorgestellt werden, gehört Etwas von ihnen dem Vorstellenden, eben ihre Zusammenfassung in Einem Vorstellen. Diese Zusammenfassung ist nicht der bewusste Act unseres Denkens, sondern die unmittelbare Folge der Wesenseinheit unserer Seelen. Aus diesen fortgesetzten Acten der Verbindung und Durchdringung der Vorstellungen entwickelt sich erst unser Selbstbewusstsein, unser Ich. Dieses Ich erscheint jederzeit nur als der einigende

Mittelpunct der jeweiligen Vorstellungscomplexe, welche gerade in unserem Bewusstsein stehen. Je nachdem die Reihen von Vorstellungen beschaffen sind, welche im Ich zusammentreffen und sich kreuzen und je nachdem sie in jedem bestimmten Augenblick aufgeregt sind; darnach richtet es sich, wie der Mensch sich in diesem Augenblick sieht. Wirklich schwankt das Ich unaufhörlich; es ist bald ein sinnliches, bald ein vernünftiges, bald stark, bald schwach: es scheint bald auf der Oberfläche, bald in einer unergründlichen Tiefe zu liegen. Somit kann nur in einer gegenseitigen Modification mehrerer objectiver Vorstellungen der Grund des Selbstbewusstseins gesucht werden, und dieses Selbstbewusstsein oder die Ichheit ist nur der wechselnde Mittelpunct unserer wechselnden Vorstellungscomplexe. Es ist nicht der Ausgang, sondern ein Ergebniss der Vorstellungsverbindungen; als Grundlage der Vorstellungsverbindung erscheint nicht die Einheit des Bewusstseins, sondern die Einheit des Wesens der Seele.

Schon Trendelenburg hat in seiner Abhandlung: Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben (histor. Beiträge zur Philosophie Bd. 2. Abhdl. IX. S. 329) mit Recht bemerkt, dass diese Art den Widerspruch nachzuweisen einige Aehnlichkeit hat mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dialektischen Methode des reinen Denkens. Trendelenburg hat in dieser so wie in der späteren Abhandlung: Ueber die metaphysischen Hauptpuncte in Herbart's Psychologie (histor. Beiträge Bd. 3. Abhdl. IV) treffend nachgewiesen, dass die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche keine Widersprüche sind, und, wenn sie es wären, durch ihn nicht gelöst wären. Trotzdem bedürfen besonders Herbart's scharfsinnige wenn gleich spitzfindige Betrachtungen des Ichbegriffs eine noch eingehendere Widerlegung; dem vorliegenden Zweck entspricht es, diese Widerlegung mit der Rechtfertigung Kant's zu verbinden.

Einige Bemerkungen Herbart's sind an sich richtig, können aber nicht als Einwände gegen Kant gelten, beruhen vielmehr, sofern sie dies wollen, auf einer Missdeutung der Ansicht Kant's. Andere Betrachtungen Herbart's sind an sich unrichtig, können somit nicht als Berichtigungen Kant's angesehen werden, müssen vielmehr hinter die einfachen klaren Ansichten Kant's zurücktreten.

Zu den schiefen Betrachtungen Herbart's gehört der Versuch, in dem Begriff vom Ich einen Widerspruch aufzudecken, darin bestehend, das das Ich als Subject sich als Object vorstellen solle, während es ihm doch am Subject sowohl wie am Object fehle. Bevor ich versuche das Falsche und das etwa Richtige in diesem Grundgedanken zu sondern, mag Kant selbst mit seinen eigenen Worten sich vertheidigen. Kant hat über diesen angeblichen Widerspruch in seiner spätern Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten (W. I. S. 500), nachdem er zuvor S. 498 erinnert hat, dass in Ansehung des innern Sinnes das doppelte Ich im Bewusstsein meiner selbst, nämlich das der innern sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjects, Vielen scheint zwei Subjecte in einer Person vorauszusetzen, in der Hauptsache treffend bemerkt: »Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das ich als Subject und das Ich als Object. Wie es möglich sei, dass Ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, dass es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten

Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschaut wird, ist gleich andern Gegenständen, ausser mir, die Sache. — Von dem Ich in der ersten Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte. — Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstsein, ist mannigfacher Erkenntniss fähig, worunter die Form der innern Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung (apprehensio) der Art, wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstsein bestimmt wird. — Dass dieses so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dass wir den innern Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit afficiren (denn Gedanken, als factische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um ein Erkenntniss von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich das Subject zwar, wie es an sich ist im reinen Bewusstsein,

nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniss seiner Natur fähig ist.« Zur Erläuterung dieser Gedanken diene eine andere noch spätere Auslassung Kant's in seiner 1798 erschienenen Anthropologie, dem letzten von ihm selbst zur öffentlichen Bekanntmachung vollendeten Werke (VII. S. 20. 29. 30). Wir lesen daselbst: »Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Receptivität), wodurch eine Wahrnehmung (perceptio), d. i. empirische Anschauung möglich wird, die Apprehension, beide Acte aber mit Bewusstsein vorstellen, so kann das Bewusstsein seiner selbst (apperceptio) in das der Reflexion und das der Apprehension eingetheilt werden. Das erstere ist ein Bewusstsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperception, da dann jene fälschlich der innere Sinn genannt wird. — In der Psychologie erforschen wir uns selbst nach unsern Vorstellungen des innern Sinns; in der Logik aber nach dem, was das intellectuelle Bewusstsein an die Hand giebt. — Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu sein (welches widersprechend wäre: 1) Das Ich, als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperception bedeutet (das blos reflectirende Ich), und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist; 2) das Ich, als das Object der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen. Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewusst ist, noch sagen könne, er sei Ebenderselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst sein, dass er sich in den verschiedenen Zu-

ständen als ein und dasselbe Subject vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach.« — Kant beklagt die Irrungen, die daraus entsprungen sind, dass die Wörter innerer Sinn und Apperception von den Seelenforschern gemeinhin für gleichbedeutend genommen werden, ungeachtet der erstere allein ein psychologisches (angewandtes), die zweite aber blos ein logisches (reines) Bewusstsein anzeigen soll. »Der innere Sinn — sagt Kant daselbst S. 55 im Cap. Vom inneren Sinn §. 23 — ist nicht die reine Apperception, ein Bewusstsein dessen, was der Mensch thut, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wie fern er durch sein eigenes Gedankenspiel afficirt wird.« — Den Grund der Verwechslung will Kant in der Vernunftkritik (II. 747. Suppl. XIV) darin finden, dass Jedermann bei der Exposition der Form des innern Sinns das Paradoxe auffallen musste, nämlich wie dieser auch sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich afficirt werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten. Kant sucht dieses Paradoxe verständlich zu machen. Das, was den inneren Sinn bestimme, sei der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauung sei, so sei seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet werde, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewusst sei, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen zu bestimmen vermögend sei. Er also übe, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive

Subject, dessen Vermögen er sei, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde. »Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinn so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den innern Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.« — »Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkendes Subject, erkenne mich selbst als gedachtes Object, so ferne ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich andern Phänomenen, nicht wie ich für den Verstand bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr und nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmung sein könne.« Kant sieht nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerksamkeit könne uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimme darin jederzeit den inneren Sinn gemäss der Verbindung, die er denkt zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondire. Wie sehr das Gemüth gemeiniglich hierdurch afficirt werde, könne ein Jeder in sich wahrnehmen.

Kehren wir gestützt auf diese Aeusserungen Kant's selbst zu den Einwänden und Vorwürfen Herbart's zurück. Der angebliche Widerspruch des Selbstbewusstseins, insofern es Subject und Object zugleich ist, scheint mir durch Kant's Aeusserungen in Betreff der Selbstbeobachtung und Selbsaffection hinreichend erläutert. Mit einiger dialektischen Kunst begabten speculativen Köpfen kann es niemals schwer werden, die Unfähigkeit unseres Denkens im Begreifen des eigentlichen Seins und Werdens der Dinge zu Widersprüchen in den Dingen selbst oder in unseren Begriffen zuzuspitzen. Diese Kunst haben die Eleaten und Sophisten so gut verstanden, wie Herbart und Hegel. Goethe's Aeusserung gegen Eckermann (Gespräche mit Goethe 1. Aufl. Th. 2. 72.): »Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden, ein Höheres kann es ihm nicht gewähren und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen« — enthält eine philosophische Warnung und Wahrheit. All unser Erkenntnissstreben vermag nur vorzudringen bis zum Erfassen der Urphänomene des geistigen und körperlichen Daseins und der Gesetze ihrer Wirkungskräfte. Unsre Erkenntniss hat freilich sich zu hüten den schweren Weg zum Urphänomen in trügerischer Einbildung willkürlich abzukürzen; aber sobald sie wirklich bis zum Urphänomen vorgedrungen ist, hat sie Grund nicht noch wie die Kinder hinter den Spiegel sehen zu wollen. Wer noch hinter der Erscheinung erkennen will, wie Bewegung oder Denken gemacht wird, der wird sich bald entweder in dem Netz scheinbarer Erklärungen verfangen oder Bewegung und Denken selbst für undenkbar, widerspruchsvoll und deshalb für unmöglich erklären. Die Querzüge dieser scharf und spitzfindigen Afterspeculation bereiten leider dem ruhigen Fortschritt der wahren Speculation jederzeit das meiste Hinderniss, da sie wegen des verwirrenden Einflusses ihres scheinbaren Tiefsinns unbeachtet

nicht gelassen werden dürfen. Aus diesem Grunde kann es auch hier nicht genügen, die Thatsache des Selbstbewusstseins als ein solches Urphänom Herbart's Darstellung der angeblichen Widersprüche gegenüber zu stellen. Wenigstens eine Seite dieser Widersprüche verdient noch etwas näher ins Auge gefasst zu werden, da sie einen richtigen Gedanken berührt, mit dem leicht eine Täuschung verbunden werden kann. Herbart meint, das reine Selbstbewustsein, das Bewusstsein vom blossen Ich, enthalte schon deshalb einen Widersinn, weil es diesem Ich, das Sich wisse, sowohl am Subject wie am Object fehle. Von unserm Ich wüssten wir nur, insofern es als ein verbindender Mittelpunct unseres jeweiligen Vorstellens erscheine, losgelöst von diesen individuellen Bestimmungen sei es Nichts. Das reine Ich existire nicht, das individualitätsleere selbstbewusste Ich sei ein Nichts, das sein Nichts vorstelle. Diese Behauptungen Herbart's enthalten zwei Wahrheiten, die anders ausgedrückt Kant niemals bestritten, vielmehr selbst gelehrt hat. Die erste Wahrheit ist die, dass wir von dem reinen Ich keine auf seine Materie bezügliche intellectuelle Wesensanschauung besitzen; die zweite Wahrheit ist die, dass wir das Wissen um unser Selbstbewusstsein, somit den Begriff vom Ich erst im empirisch individuellen Vorstellungslauf gewinnen können.

In Betreff der ersten Wahrheit braucht nur daran erinnert zu werden, dass Kant ausdrücklich das Ich eine leere Vorstellung nennt, von der man nicht mal sagen könne, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet (II. 278), eine Vorstellung, mit der nicht die mindeste Anschauung verbunden sei, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterscheide (II. 282). Das denkende Ich, die Seele, sei nur ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes, sei nichts mehr als Gefühl meines Daseins ohne den mindesten Begriff, nur Vorstellung des-

jenigen, worauf alles Denken in Beziehung stehe (II. 290. III. 103). »Das Ich — lesen wir in den Metaph. Anfangsgründ. der Naturw. (V. 406) — das allgemeine Correlat der Apperception und selbst bloss ein Gedanke, bezeichnet, als ein blosses Vorwort, ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat.« Das reine Ich losgelöst von allen individuellen Bestimmungen seines psychologischen Daseins ist somit inhaltlich (materialiter) allerdings gleich Null, seinen Inhalt gewinnt es erst, sobald es unter den Eindrücken der Sinnenwelt ein empirisch bestimmtes Ich wird; aber in diesem empirisch bestimmten Selbstbewusstsein erkennen wir als das formaliter wesentlichste Etwas unserer Seele ein ursprüngliches Vermögen, welches allein im Stande ist, die einheitliche Verbindung unserer Vorstellungen zu bewirken, welches nicht durch diese Verbindung wird, vielmehr um der Verbindung willen vorausgesetzt, als die nothwendige Bedingung selbst aller möglichen Wahrnehmung, die auf der Unterscheidung des vorstellenden Ichs vom vorgestellten Ding beruht, angenommen werden muss (vergl. bes. Kant II. 99. 102. 106. 110. 111. 732). Dieses Vermögen bewirkt, dass wir alle Vorstellungen unserer Seele als zu einem Selbst gehörig ansehen, dass die verschiedenen bald sinnlich, bald vernünftigen Ich's des wechselnden empirischen Bewusstseins, von denen Herbart redet, doch alle auf einem Faden der Ichheit, des Selbstbewusstseins aufgereiht werden. »Diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich — sagt Kant mit Recht (III. 100) — wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniss des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniss verbindet.« Insofern wird das Bewusstsein seiner selbst treffend von Kant

eine bloss intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects genannt (II. 775). Das reine Ich ist das ursprüngliche Etwas unserer Seele, das diese einheitliche Verbindung der Vorstellungen bewirkt. — Dieses apriorische Element des Selbstbewusstseins hat Herbart verkannt, weil er in seinem Kampfe wider die Vermögenslehre über dem Gewordenen das Ursprüngliche aus den Augen verlor.

Aus diesem Grunde hat er auch Kant's Ansicht vom Selbstbewusstsein nicht verstanden und vermeintlich gegen Kant eine zweite Wahrheit vertheidigt, die Kant nicht im mindesten übersehen hat. Herbart meint, nach Kant's Auffassung müsse das reine Ich von sich wissen ohne oder vor der individuellen Bestimmung im empirischen Bewusstsein. Darauf zielt sein Vorwurf, dass Kant die Verbindung der Vorstellungen von einer Handlung der Synthesis, von einem Bewusstsein dieser Synthesis ableite. Nur in diesem Sinne glaubt Herbart daran erinnern zu dürfen, dass Kant selbst bemerke, das Kind rede von sich zuerst in der dritten Person, habe also offenbar noch kein Bewusstsein von seinem Ich. — Hier kommt es auf den scharfen Unterschied der unmittelbaren, ursprünglichen einheitlichen Synthesis aller Vorstellungen in einem Bewusstsein und des klaren Wissens von der Ursprünglichkeit dieser Synthesis an. Herbart besitzt wie jeder denkende Mensch, der alle seine Erlebnisse als Selbsterlebnisse betrachtet, das erste, das zweite hat er verkannt. Kant hätte geirrt, wenn er das zweite mit dem ersten verbunden gedacht hätte. Dieses Irrthums hat er sich aber nicht schuldig gemacht. Kant lässt die Verbindung der Vorstellungen keineswegs vom bewussten Ich mit dem Bewusstsein dieser Handlung ausüben, vielmehr beginnt auch nach ihm (II. 77) die einheitliche Synthese des Mannigfaltigen »mit der blossen Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele.« Kant setzt nicht voraus, dass die Ver-

einigung der Vorstellungen in einem Selbstbewusstsein, die es macht, dass ich sie als meine Vorstellungen betrachte, es mit sich bringe, dass ich mir derselben auch als solcher bewusst bin (II. 732). Er unterscheidet eine klare und eine dunkle Vorstellung vom Ich und bezieht die klare Vorstellung auf das empirische Bewusstsein (II. 107 Anm.). »Ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, — sagt Kant klar und unzweideutig (II. 799. Suppl. XXVII. Anm.) — würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.« In diesem Sinne nennt Kant hier selbst das: Ich denke einen empirischen Satz und nur das Ich in demselben eine rein intellectuelle Vorstellung (vergl. II. 717. Suppl. XI). Dieses Ich bezeichnet die ursprüngliche selbstthätige Kraft der Verbindung unserer Seele; das Bewusstsein davon gewinnen wir erst in der Ausübung dieser ursprünglichen Function, also im empirisch bestimmten Bewusstsein.

Dass Herbart diese Verbindung der Vorstellungen nicht von einem Element einheitlichen Bewusstseins, sondern von der vorauszusetzenden Einheit des Wesens ableiten will, ist sein Grundirrthum. Die Einheit des Wesens wird bei manchem Realen vorausgesetzt, das darum doch nicht als selbstbewusst angesehen wird, aus der blossen Einheit des Wesens kann somit das Selbstbewusstsein nicht resultiren. Es kommt nicht auf die Einheit, sondern auf die Qualität des Wesens an. Das Wesen, welches Selbstbewusstsein produciren soll, muss als dazu befähigt gedacht werden, Vorstellungen zu einem wissenden Selbst zu verbinden. Was es dazu qualificirt, ist nicht die Einheit, sondern das Element des Bewusstseins, das es als ursprüngliche Keimkraft in sich trägt.

Mit diesem Irrthum Herbart's hängt es zusammen, dass er überhaupt die rationale Psychologie gegen Kant's Kritik

halten zu können glaubt. Denn nur darum meint er, abweichend von Kant, aus der Einheit des Bewusstseins die Substantialität, Einfachheit und Einheit des Wesens der Seele ableiten zu können, weil er es für unmöglich hält, jene Einheit aus einem wechselnden und zusammengesetzten Sein zu erklären. Wer die Folgerungen der rationalen Psychologie verwirft, muss allerdings die hypothetische Möglichkeit jener Erklärung behaupten. Kant hat diese Behauptungen aufgestellt und zu rechtfertigen gesucht und ist, wie mir scheint, bis jetzt unwiderlegt geblieben. — Das Selbstbewusstsein des Menschen hindert ihn gewiss, sein Ich als Bestimmung eines anderen Wesens zu denken, und wird daher jederzeit ein Stein des Anstosses bleiben für jede pantheistische Zumuthung sich selbst nur für einen unselbstständigen Theilgedanken des unendlichen Wesens zu halten; aber einen unbestreitbaren Beweis, dass dieses subjective Selbstgefühl nicht auf Täuschung, sondern auf objectiver Wahrheit beruht, vermag menschliches Wissen nicht zu geben. Unstreitig denken wir in der formal bindenden Kraft des einheitlichen Bewusstseins kein Vielfaches, aber ein Schluss von der Vorstellung der Einfachheit des Bewusstseins auf die Einfachheit des Wesens, welches Bewusstsein hat, ist nicht gerechtfertigt. Ebenso wenig enthält die Einheit des Bewusstseins eine Bürgschaft für die Identität des selbstbewussten Wesens. Diese wohlbegründeten Behauptungen Kant's sind bis jetzt nicht widerlegt und lassen sich vielmehr noch mit manchen von Kant nicht ausgeführten Betrachtungen stützen.

Bestritten freilich sind diese Behauptungen auch nach Kant noch mehr als einmal. Vor Allem ist nach wie vor das Hauptgewicht darauf gelegt worden, dass die Einheit des Bewusstseins eine Erklärung aus dem Zusammengesetzten nicht zulasse, dass eben deshalb unsere Seele nicht materiell sein könne. Die untheilbare und beharrende Einheit des Selbst-

bewusstseins soll nicht Ergebniss des ins Unendliche theilbaren Stoffs oder einer dem beständigen Wechsel unterworfenen Combination desselben sein können. Der Hauptunterschied des physischen und psychischen Geschehens soll in dieser Unmöglichkeit sich offenbaren. Besonders scharfsinnig sind diese Behauptungen, welche Kant widerlegt zu haben glaubte, neuerdings wiederum von Lotze in seinem 1856 erschienenen Mikrokosmos Bd. I. (Buch 2. Cap. 1) aufgestellt und vertheidigt worden. Lotze weist darauf hin, wie im Physischen zwei Wirkungen, die einander treffen, zu einer mittleren verschmelzen, ohne dass jede ihre Sonderexistenz bewahrt, wie dies dagegen im Geistigen der Fall ist. Zwei Töne, zwei Farben, die gesondert in unser Bewusstsein kommen, werden zusammengefasst in der Einheit des Bewusstseins, aber doch wird in unserer Seele aus beiden niemals ein Mittelton, eine Mischfarbe entstehen. Das Bewusstsein nimmt sie in seine Einheit auf und bewahrt sie doch als verschiedene, wie alle anderen unzähligen Eindrücke, die es aufnimmt und bewahrt. Diese Thaten eines alle Eindrücke auf eine Einheit beziehenden und unter einander vergleichenden Wissens, meint Lotze, werde kaum Jemand geneigt sein, noch als Handlungen eines Aggregats zu betrachten. »Entweder die verschiedenen Eindrücke, deren Beziehung stattfinden soll, würden auf verschiedene Theile dieses Zusammengesetzten fallen und dann würden sie einander überhaupt nicht erreichen, sondern jeder Beziehung ebenso sehr wie jedem andern gegenseitigen Einfluss unzugänglich sein. Oder die anfangs zerstreuten Eindrücke sammeln sich durch wechselseitige Anregung in jedem einzelnen Elemente an, dann wird jedes einzelne sie in seinem eigenen Innern auf einander beziehen können und eine geistige Entwicklung wird so oft stattfinden, als es untheilbare Wesen in dieser Verbindung giebt, von deren jedem die Einheit des Bewusstseins von neuem gelten würde.« Lotze also schildert die Verschiedenheit des

physischen und psychischen Processes und folgert daraus die Nothwendigkeit der Annahme eines unterschiedenen Wesens von Körper und Seele. Ferner glaubt Lotze die untheilbare Einheit des Selbstbewusstseins unmöglich als Product eines Aggregats von Mehreren betrachten zu können, und folgert daraus die Nothwendigkeit der Annahme eines einheitlichen untheilbaren Seelenwesens. Kein materieller Bestandtheil würde diese Untheilbarkeit besitzen; die Ansicht, welche geistige Regsamkeit auch der Materie beimesse, werde genöthigt, auch die Materie auf den Gedanken übersinnlicher Einfachheit zurückzuführen, damit sie dieses innere Leben zu besitzen im Stande sei. Diese Folgerungen Lotze's gehen offenbar in der Frage ob das Zusammengesetzte (also die sichtbare Materie) denken kann, über die Kant'sche kritische Zurückhaltung hinaus und entscheiden die Frage positiv zu Gunsten des Spiritualismus. Wir finden darin Anlass, die Gründe der kritischen Bedenklichkeit Kant's auf's Neue einer Prüfung zu unterziehen.

Kant bespricht diesen Beweis für die Simplicität der Seele, den er als den Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre bezeichnet, bekanntlich in der Kritik des zweiten Paralogism der transscendentalen Psychologie (II. 282—290). Nach seiner Darstellung lautet dieser Paralogism also:

> Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.
>
> Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches: also ist die Seele einfach.

Die Beweisführung dieses seiner Kritik unterzogenen Schlusses entwickelt zunächst Kant folgendermassen. Eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden Substanzen entspringe, sei zwar möglich, wenn diese Wirkung bloss äusserlich sei, wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile sei. Allein mit Gedanken, als

innerlich zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen sei es anders beschaffen. Denn gesetzt, das Zusammengesetzte dächte: so würde ein jeder Theil desselben einen Theil des Gedankens, alle aber zusammengenommen allererst den Gedanken enthalten. Nun sei dieses aber widersprechend. Denn weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt seien (z. B. die einzelnen Wörter eines Verses), niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so könne der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen inhäriren. Er sei also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach sei.

Diesen Beweis der rationalen Seelenlehre, den mit etwas anderen Worten Lotze wiederholt, findet Kant nicht triftig, nicht zureichend.

Kant bemerkt dagegen zunächst, dass die Nothwendigkeit der Voraussetzung einer einfachen Substanz bei einem zusammengesetzten Gedanken nicht nach der Regel der Identität eingesehen werden könne. Der Satz: ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens sein — könne nicht als analytisch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen bestehe, sei collectiv und könne sich, den blossen Begriffen nach, ebenso wohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben sei), als auf die absolute Einheit des Subjects. Diesen Satz aber synthetisch und völlig a priori erkennen zu wollen, werde sich Niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori eingesehen habe. Die nothwendige Einheit des Subjects, als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens, aus der Erfahrung abzuleiten, sei ebenfalls unmöglich. Denn diese gebe keine Nothwendigkeit zu erkennen, geschweige, dass der Begriff der absoluten Einheit weit über

ihre Sphäre sei. Nun werde klar, woher wir diesen Satz, auf den sich der ganze psychologische Vernunftschluss stütze, nehmen.

Es sei offenbar, dass, wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen wolle, man dem Objecte, welches man erwägen wolle, sein eigenes Subject unterschieben müsse, und dass wir nur darum absolute Einheit des Subjects zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könne: Ich denke. Denn obgleich das Ganze des Gedankens getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könne, so könne doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieses setzten wir doch bei allem Denken voraus. So bleibe also der formale Satz der Apperception: Ich denke, der ganze Grund des Schlusses der rationalen Psychologie. Dieser Satz aber könne nur als subjective Bedingung unserer Erkenntniss angesehen werden, die wir mit Unrecht zu einem Begriffe vom denkenden Wesen überhaupt machten. In dem Satze: Ich denke, liege der Satz: Ich bin einfach, eingeschlossen, dieser werde aber nicht aus jenem erschlossen. Ich bin einfach bedeute aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute (obzwar blos logische) Einheit sei. Es sei gewiss, dass ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) denke, aber nicht, dass ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne. Die Einfachheit der Vorstellung von einem Subject sei nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst. Das einfache Bewusstsein sei auch nicht einmal eine Kenntniss der einfachen Natur unseres Subjects, insofern, als dieses dadurch von der Materie, als einem zusammengesetzten Wesen, unterschieden werden solle. Denn die Materie sei ja nur die Erscheinung eines uns unbekannten Etwas vor dem äusseren Sinn, dieses Etwas, das nur in der Art, wie es unsere Sinne afficire,

in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringe, könne als Noumenon betrachtet ebenfalls einfach sein. Der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukomme, könnten somit an sich selbst Gedanken beiwohnen. Somit reiche das Kriterium der Einfachheit nicht einmal aus, Materie und Geist zu scheiden.

Diese Kritik Kant's geht allerdings auf das vorliegende Problem nicht vollständig ein. Kant begnügt sich dem gemachten Paralogismus gegenüber zu zeigen, dass er auf einer Verwechslung der logisch subjectiven Einfachheit des Bewusstseins und der real objectiven Einfachheit des bewussten Wesens beruhe. Wenn aber Kant die Behauptung der rationalen Psychologie, dass diese Einfachheit des Bewusstseins nicht anders denn als Aeusserung eines einfachen untheilbaren Wesens gedacht werden könne, wirksam bestreiten wollte, musste er sich bemühen die Möglichkeit darzuthun, die unbestrittene Einheit des Bewusstseins auch als ein Resultat der Thätigkeit eines theilbaren, zusammengesetzten Wesens zu denken. Er hätte mehr Gewicht darauf legen müssen zu entwickeln, wie es denkbar sei, dass die Materie denke. In Betreff der ebenso erschlossenen Einheit der Substanz liess sich Kant auf solche Betrachtungen ein, in der vorliegenden Frage begnügte er sich an der gedachten Stelle mit einer kurzen Andeutung über die Einheit einer zusammengesetzten Bewegung. Diese Unzulänglichkeit ist wohl der Anlass gewesen, dass Kant später in der Kritik (II. 605) gerade auf diesen Punkt noch einmal zurückkommt. Er sagt daselbst im Abschnitt über die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise: »So scheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception sein mag, so steht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen, dass, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kann,

sondern als Idee blos geschlossen werden muss, gar nicht einzusehen ist, wie mich das blosse Bewusstsein, welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens sein kann, ob es zwar so ferne eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewusstsein und der Kenntniss eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten sein kann. Denn wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so ferne für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach. — Hieraus werde ich aber doch nicht schliessen, dass, wenn mir nichts als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Grösse des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist.« Auch hier aber führt Kant die oben bezeichnete Andeutung nur um ein Geringes weiter aus. Eingehender entwickelte er diese Seite seiner Kritik erst in der 2. Auflage der Vernunftkritik (Supplem. XXVII. Note II. 794). — »Diejenigen — sagt Kant daselbst — welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, dass man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne, können durch andre Möglichkeiten, die nicht im Mindesten kühner sind, in grosse Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen ist die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Substanz in mehrere Substanzen, und umgekehrt das Zusammenfliessen (Coalition) mehrerer in eine einfache.« Und in Betreff des letzten uns hier allein interessirenden Punctes bemerkt er weiter: »So könnten auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammenfliessen, dabei nichts verloren ginge, als blos die Mehrheit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte, und vielleicht mögten die einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie geben, — durch dergleichen dynamische Theilung der Elternseelen,

als intensiver Grössen, Kinderseelen hervorbringen, indessen dass jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinnsten den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeschärft, von den Kategorien (als der Substanz) keinen anderen als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem blossen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, blos weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt dass er besser thun würde zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, ob er gleich ebenso wenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt sein, sich seines Grundsatzes mit Beibehaltung der formalen Einheit des ersteren zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen.«

Kant stellte sich also aus polemischem Interesse auf die Seite des Materialisten, der keinen Widerspruch darin findet, anzunehmen, ein Zusammengesetztes, die Materie könne denken. Kant selbst stellt diese materialistische Behauptung nicht auf, vielmehr bemerkt er gegen den Materialisten, der diese seine Behauptung als wissenschaftlich erwiesenes Dogma behandelt, dass die Materie unserm Geiste nur als Phänomen unseres äusseren Sinns bekannt ist; er unterstützt also die materialistische Behauptung nur in Betreff ihrer Denkbarkeit wider den dogmatischen Dünkel des Idealisten, der aus der Einheit des Bewusstseins die einfache immaterielle Natur der Seele glaubt erweisen zu können. Kant wünscht von beiden Gegnern das Bekenntniss zu erzwingen, dass unser Geist nicht im Stande ist die Möglichkeit einer denkenden Natur zu erklären.

Nur um den Idealisten ebenfalls zu diesem Bekenntniss zu nöthigen, sucht er den besprochenen idealistischen Hauptbeweis für die Simplicität und somit Immaterialität des Wesens der Seele zu erschüttern, indem er durch Vergleichung des einheitlichen Denkprocesses mit anderen einheitlichen Kraftwirkungen die Denkbarkeit einer materialistischen Gegenbehauptung entwickelt. Kant that damit zu Gunsten dieser von ihm selbst nicht getheilten materialistischen Behauptung mehr, als für dieselbe von Seiten des Empirismus oder Materialismus je geschehen war. Die Idealisten haben sich wenigstens stets bemüht zu zeigen, dass die Einheit des Bewusstseins materialistisch nicht erklärt werden könne, die Materialisten haben sich niemals die geringste Mühe gegeben ihre Gegenbehauptung wissenschaftlich durch Eingehen auf die Grundfrage, ob und wie das Zusammengesetzte denken könne, zu rechtfertigen.

In der neuen Zeit behauptete zuerst Locke, obschon er selbst nicht die Seelensubstanz für eine materielle hielt, die Möglichkeit, dass die Materie denke. Locke rechtfertigte diese Behauptung aber nur durch Zurückgehen auf die göttliche Allmacht, für die es ebenso denkbar sei, dass sie, wenn es ihr gefalle, der Materie ausser ihren anderen Kräften noch die Denkkraft geben, als dass sie zur Materie eine andere Substanz mit der Denkkraft hinzufügen könne. Es liege kein Widerspruch in der Behauptung, das ursprüngliche, ewige, denkende Wesen sei selbst nicht Materie, habe aber einem Aggregate von empfindungslos geschaffener Materie durch zweckmässige Zusammensetzung einen gewissen Grad von Empfindung, Bewusstsein und Denken geben können (Versuch über den menschl. Verstand Buch 4. Cap. 3). — Condillac, der den Sensualismus Locke's entschiedener entwickelte, griff dennoch diese Behauptung an; mit den Idealisten behauptete er, dass die Materie nicht denken könne, weil zum Denken eine

einfache Substanz gehöre (Sur l'origine de nos connaiss. I. sect. I. §. 6. 7; traité des anim. I. concl.). —

Von den französischen Materialisten nun, die auf Grund des von ihnen missbrauchten Locke-Condillac'schen Sensualismus ihre Ansichten über die Seele entwickelten, hat keiner das Grundproblem irgendwie in Betracht gezogen. Holbach (in seinem Système de la nature P. I. Chap. VII. de l'ame et du système de la spiritualité) gedenkt nur in einer Note (26) des idealistischen Cartesianischen Beweises für die Simplicität und Untheilbarkeit der Seele und bemerkt gegen denselben Nichts weiter als: »N'eût-il pas été plus naturel de conclure que, puisque l'homme, qui est matière et qui n'a d'idées que de la matière, jouit de la faculté de penser, la matière peut penser, ou est susceptible de la modification particulière que nous nommons pensée.« Der dieser kurzen Bemerkung folgende Hinweis auf die Artikel Pomponace und Simonide in Bayle's Dictionaire sieht wie eine Berufung auf weitere Deductionen aus, aber vergeblich würden mehr als beiläufige Behauptungen in den angedeuteten Artikeln gesucht werden. — Helvetius (in seinem Buch de l'esprit, discours I. de l'esprit en lui-même) erklärt noch viel oberflächlicher sich des Eingehens auf dieses Problem entschlagen zu dürfen. Unsere Seele — sagt er — besitze zwei Fähigkeiten, die physische Sensibilität (sensibilité physique) und das Gedächtniss. Beide bedürften einer gewissen äusseren Organisation. Es sei nun zu prüfen, ob mit Hülfe dieser Organisation die beiden Vermögen alle unsere Gedanken hervorbringen. Bevor er in eine Untersuchung darüber eintrete, mögte man ihn vielleicht fragen, ob diese Vermögen Modificationen einer spirituellen oder materiellen Substanz seien. Diese Frage fechte ihn nicht an. »Cette question, autrefois agitée par les philosophes (ein Citat unter dem Text verweist auf einige oberflächliche Aeusserungen Seneca's), et renouvellée de nos jours, n'entre pas nécessairement dans

le plan de mon ouvrage. Ce que j'ai à dire de l'esprit, s'accorde également bien avec l'une et l'autre de ces hypothèses. — Je ne m'arrête donc pas d'avantage à cette question; je viens à mon sujet; et je dis que la sensibilité physique et la mémoire, ou pour parler plus exactement, que la sensibilité seule produit toutes nos idées.« — Selbst Cabanis, ein ungleich ernsterer Geist als Helvetius, berührt dieses Grundproblem nur in der oberflächlichsten Weise (Rapports du physique et du moral de l'homme. 2e mém., histoire physiologique des sensations). Cabanis unterscheidet äussere und innere Sensationen, jene erhalten wir durch Bewegungserregung der äusseren Sinne, diese durch eben solche Erregung unseres inneren Nervensystems, insbesondere des Gehirns. Auf den Einwand, dass uns die organischen Bewegungen, vermittelst deren die Functionen des Gehirns ausgeübt werden, unbekannt sind, erwidert Cabanis, dass uns ebenso unbekannt ist, wie die Magennerven die verschiedenen Operationen der Verdauung vermitteln. »Nous voyons les aliments tomber dans ce viscère, avec les qualités nouvelles: et nous concluons qu'il leur a véritablement fait subir cette altération. Nous voyons également les impressions arriver au cerveau, par l'entremise des nerfs: elles sont alors isolées et sans cohérence. Le viscère entre en action; il agit sur elles: et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées, que le langage de la physionomie et du geste, ou les signes de la parole et de l'écriture, manifestent au-dehors. Nous concluons, avec la même certitude, que le cerveau digère en quelque sorte les impressions, qu'il fait organiquement la secrétion de la pensée.« Cabanis begnügt sich also mit einem Vergleich von Verdauung und Denken und betrachtet kurzweg die äusserliche Einigung der isolirten Nervenfasern im Gehirn als ein genügendes Moment zur Erklärung der Einheit unseres Denkens. Derselbe Cabanis aber, der in diesem Werk die so leichtfertig begründete Ansicht aufstellte, die

Seele sei kein Wesen, sondern nur ein organisch bedingtes Vermögen, eine Function unseres Gehirns, hat später in einem nach seinem Tode veröffentlichten Brief sur les causes primères um die Unsterblichkeit der Seele zu retten, sich zu dem Glauben bekannt, unsere Seele sei ein von den körperlichen Elementen unterschiedenes unzerstörbares Wesen (s. meinen Artikel über Cabanis in der Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik, N. F. Bd. 31. 1857). — Unsere modernsten Materialisten, Moleschott, Vogt und Büchner, deren philosophische Betrachtungen sich überhaupt nur als neu aufgewärmte alte Gedanken erwiesen haben, folgen auch darin getreulich ihren Vorgängern, dass sie das schwierigste Problem, ob annehmbar sei, dass die Materie denken könne, unerörtert lassen. Der einzige Materialist, der auf diese Frage einging, war Czolbe in seinem Buch »Neue Darstellung des Sensualismus« 1855. Er selbst erklärte in einer späteren gegen Lotze's Kritik gerichteten Rechtfertigungsschrift »Entstehung des Selbstbewusstseins« 1856: »Zur Erklärung der physischen Thatsache des Bewusstseins und der Sinnesqualitäten haben die Vertreter des Materialismus bisher kaum etwas gethan.« Czolbe's eigener Versuch diesem Mangel abzuhelfen, indem er das reflexive Selbstbewusstsein aus einem in sich zurück kehrenden Schraubenlauf des Nervenstroms erklären wollte (vergl. mein Buch »Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik.« 1856. S. 44 u, 45), war freilich so dürftig, dass der Erfinder selbst bei ernsterem Nachdenken sich zum Aufgeben seines Versuches genöthigt sah. Offen bekannte er in der Vorrede zu seiner letzten 1865 erschienenen Schrift »Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatz zu Kant und Hegel« (S. VI), er sei »nun auch von dem Irrthum zurückgekommen, dass sich aus der Materie Empfindungen und Gefühle ableiten lassen.« —

Wenn in dieser thatsächlich vorliegenden und offen an-

erkannten Unzulänglichkeit der materialistischen Versuche zur Erklärung des einheitlichen Bewusstseins von Seiten der Idealisten ein negativer Beweis für die Richtigkeit der idealistischen Ansicht gefunden wird, so kann dies nicht befremden. Und um so mehr erweisen sich die Idealisten als diejenigen, denen es wirklich ernst ist um's Nachdenken, wenn gerade von ihnen versucht worden ist, die materialistische Behauptung wenigstens so zu entwickeln, dass sie einen denkbaren Sinn erhält.

Kant hat zum polemischen Gebrauche wider den Dogmatismus der Idealisten darüber einige förderliche, aber nur beiläufig und undeutlich entwickelte Gedanken mitgetheilt. Es schien mir schon früher im Interesse der idealistischen Ansicht selbst zu liegen, diese kritische Unbefangenheit wider den neu erwachten Dogmatismus idealistischer Systeme aufrecht zu halten und mit weiteren Gründen zu vertheidigen. Ich that dies in dem genannten Buche, wie in einem Artikel: »Kann die Materie denken?« im Deutschen Museum. 1856. N. 49. Dieser Vertheidigung ist damals vorgeworfen worden, dass sie den Streit über das Wesen der Seele zwischen Materialismus und Idealismus mit philosophischem Indifferentismus unentschieden in der Schwebe lasse. Dieser Vorwurf beruht auf einem Missverständniss oder auf einer Missdeutung. Mit Kant bin ich allerdings der Meinung, dass wir ein begründetes Wissen vom Wesen der Seele nicht besitzen. Ein solches Wissen kann nur in einer aus der Erfahrung gewonnenen Anschauung oder in einer aus Vernunftschlüssen abgeleiteten Einsicht bestehen. Eine Anschauung vom Wesen der Seele besitzen wir nicht und die Vernunftschlüsse der rationalen Psychologie sind nicht genügend. Doch aber können die diesen Beweisen zum Grunde liegenden Anschauungen den Werth einer idealistischen Theorie zur Erklärung der Erscheinungen des Seelenlebens beanspruchen. Diesen Anspruch ihrer Theorie haben die Idealisten sodann dadurch zu rechtfertigen, dass sie die Tauglichkeit derselben

zur Erklärung des Seelenlebens darthun. Sie müssen zeigen, dass die idealistische Auffassung besser als die materialistische im Stande ist die offenbaren Unterschiede der Erscheinungen des körperlichen und des seelischen Daseins anzuerkennen und zu erklären. Sie können ferner negativ in dem unklaren materialistischen Verwischen dieser Unterschiede, in der thatsächlich gewöhnlichen Mangelhaftigkeit aller materialistischen Theorie eine Bestätigung für die grössere Tauglichkeit ihrer idealistischen Ansicht finden. Aber sie sind trotzdem nicht berechtigt, ihre theoretische Ansicht in die Form einer apodiktischen Gewissheit zu kleiden, denn eine solche ist nicht vorhanden; und es schadet einer Ansicht jederzeit, wenn sie auf eine Gewissheit pocht, die sie nicht beweisen kann. Die unberechtigte Vertheidigung einer an sich guten Sache überschiesst ihr Ziel; anstatt bereitwilligen Glauben zu finden, erweckt sie Misstrauen und Gegnerschaft. Aus solchen Gründen erscheint mir die kritische Zurückhaltung und Unbefangenheit Kant's als das einzig richtige Verhalten bei der besprochenen Frage über das Wesen der Seele, wie bei jedem ähnlichen Problem. Es ist damit keineswegs gesagt, dass es gleichgültig ist, ob man materialistisch oder idealistisch über das Wesen der Seele denkt. Die idealistische Auffassung vom Wesen der Seele soll vielmehr aufrecht erhalten werden, nur nicht als ein fest begründetes Wissen, sondern als die vorzüglich berechtigte Theorie.

Bei solcher Auffassung muss man allerdings unbefangen die Möglichkeit einer entgegengesetzten materialistischen Theorie zugeben. Man kann sogar unbefangen genug sein die feste Ueberzeugung von der grösseren Tauglichkeit der eigenen idealistischen Auffassung noch dadurch zu bezeugen, dass man sich bemüht die gegnerische Anschauung doch wenigstens so denkbar wie möglich zu machen. Denkbar aber ist die materialistische Ansicht vom Wesen der Seele, nur haben die Materialisten selten ernstlich genug nachgedacht um ihrer Theorie

diese denkbare Form zu geben. Ihr Hauptbemühen war stets darauf gerichtet, das Seelische durch Uebertragung desselben auf analoge körperliche Bewegungen oder Zustände anschaulich zu machen, und dies gerade ist der materialistische Grundirrthum, der jederzeit abgeschmackte Folgerungen nach sich ziehen wird. In diesem Irrthum befangen glauben die Materialisten das Gedächtniss zu erklären, wenn sie die Sinneseindrücke in einzelnen Nervenfibern festgehalten denken, wenn sie die Gedächtnissbilder als in der Gehirnsubstanz abgedrückte Daguerreotypbilder betrachten, wenn sie das in sich gekehrte Selbstbewusstsein durch einen Schraubenlauf des Nervenstroms erklären, wenn sie die Gedanken als Gehirnsecret dem Nierensecret zur Seite stellen. Derartige Abgeschmacktheiten legen offenkundig Zeugniss ab von der geringen Mühe, welche die Materialisten auf das Nachdenken über diese Probleme verwenden mögen.

Für die materialistische Theorie vom Wesen der Seele giebt es nur eine in sich wenigstens klare Entwicklung, es ist dies die von Kant in der oben angeführten Stelle angedeutete. Der Materialist müsste sich begnügen zu behaupten, dass ähnlich, wie durch Wechselwirkung bestimmter Stofftheilchen und ihrer Bewegungen andere einheitliche Kraftwirkungen zu Stande kommen, so auch durch sinnliche Erregung der Nervensubstanz das einheitliche Bewusstsein unserer Seele erzeugt wird. Dies Product selbst erscheint dann als eine an bestimmten Stoff gebundene Kraftäusserung, aber eben deshalb nicht selbst als etwas Stoffliches. Die Kraft des Gedächtnisses wird materialistisch producirt, auch dauernd also in zunehmender oder abnehmender Stärke erhalten, aber einmal entstanden bedarf diese Kraft nun nicht wiederum einer besonderen physischen Grundlage für die Aufbewahrung ihrer einzelnen Bilder. Diese Abdrücke im Gehirn würden doch nur das Bleiben, aber nicht das Gedenken und Erinnern erklären. — Wie aber dabei die

Stoffbewegung der Gehirnsubstanz es anfangen mag, das Denken zu produciren und durch die Constanz ihrer Bewegung während unseres Lebens das einheitliche Bewusstsein zu ermöglichen, das muss jeder Materialist bekennen nicht zu wissen und nicht erklären zu können; er darf jedoch dreist behaupten, dass diese seine Unwissenheit nicht grösser ist als die eines jeden Idealisten. Denn kein Idealist vermag zu sagen, wie eine unsinnliche Seele es anfängt zu denken und Selbstbewusstsein zu haben. Es verhält sich damit, wie mit jeder Kraftäusserung, wir erkennen ihr Causalverhältniss und das Gesetz desselben, aber wir vermögen nie dem Process des Werdens selbst sein Geheimniss abzulauschen. Mit Rücksicht auf diese für unsre menschliche Einsicht unübersteigliche Schranke sagte Schopenhauer einmal in seiner Polemik gegen die dualistische Scheidung von Geist und Materie ganz mit Recht: »Kann die Materie, ihr wisst nicht warum, zur Erde fallen; so kann sie auch, ihr wisst nicht warum, denken« — oder — »Nehmt ihr nun im Menschenkopfe, als Deum ex machina, einen Geist an, so müsst ihr, wie gesagt, auch jedem Stein einen Geist zugestehen. Kann hingegen eure todte und rein passive Materie der Schwere streben, oder, als Electricität, anziehn, abstossen und Funken schlagen; so kann sie auch als Gehirnbrei denken.« Diese menschliche Unwissenheit über den Process des Werdens gilt in der That allgemein für jede physische wie für jede psychische Kraftwirkung. Wie Sein und Dasein gemacht wird, sagt auch Lotze, werden wir niemals entdecken. Dann aber ist es kein Vorwurf für den Materialisten, dass er nicht zu erklären weiss, wie die Folge der Erregung seines Gehirnbreies Denken und Bewusstsein ist. Er muss nur noch klar zu machen suchen, dass es nicht an sich undenkbar ist, diese Einheit aus der Wechselwirkung zusammengesetzten Stoffes entstehen zu lassen; er wird zu diesem Zweck nur wie Kant auf die analoge Entstehung anderer natürlicher Krafteinheiten

hinzuweisen haben. Schon von der Gravitation oder dem electrischen Strom könnte man sagen, sie zeigten eine einheitliche Kraftwirkung, die aus der Wechselwirkung verschiedener Stofftheile entstanden sei. Aber es liesse sich diese Wirkung noch leicht mechanisch als blosse Summe ohne dynamische Einheit fassen. Diese mechanische Auffassung reicht aber entschieden nicht mehr aus beim Entstehen der Organismen. Wir mögen dieselben immerhin als rein physische Processe ansehen, immer erkennen wir einen den Stoff von Anbeginn nach bestimmten Gestaltungsgesetzen beherrschenden Bildungstrieb. Dieser Trieb kann nur als eine die Wechselwirkung aller Stofftheilchen durchdringende — oder materialistisch zu reden — von ihr selbst erzeugte, jedenfalls nur in ihr erscheinende einheitliche Kraftwirkung aufgefasst werden. Sehen wir ferner, dass dieser Bildungstrieb erst durch die Verbindung zweier Organismen ins Leben tritt, und dass in ihm oftmals Eigenthümlichkeiten von Seele und Leib aus beiden Abstammungsquellen sich mischen, so wird die Ansicht, dass auch zusammengesetzte Substanzen einheitliche Kraftwirkungen erzeugen können, sogar ungemein annehmbar erscheinen und ist ihre Denkbarkeit sicher nicht zu bestreiten. — Ein Materialist also, der auf diese Weise seine Ansicht vertheidigen mögte, behauptete theoretisch nichts an sich Unmögliches. Der Streit mit ihm würde sich dann nur noch um die grössere Tauglichkeit seiner oder der idealistischen Theorie drehen. Die Gegner hätten sich nur noch zu bemühen den wissenschaftlichen Werth ihrer Ansichten durch die Erklärung der vorliegenden Thatsachen zu bewähren. Wer diese Aufgabe besser leistete, dürfte hoffen, in diesem unbefangenen, durch keine falschen Prätensionen von absoluter Gewissheit getrübten Wettstreit doch endlich den Sieg davon zu tragen. Für diese wissenschaftliche Art des Kampfes hat Kant der Psychologie den richtigen Weg gezeigt.

Müssen wir also bis soweit Kant's Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie für gerechtfertigt halten, so bleibt nun doch noch ein letzter Einwand unerledigt. Wenn nach Kant die rationale Psychologie als Doctrin fällt, welchen Inhalt kann dann die von ihm trotzdem geforderte (II. 651) Metaphysik der denkenden Natur haben? man sollte denken keinen, denn die rationale Psychologie wäre die einzig mögliche Metaphysik der denkenden Natur. Indessen Kant ist bemüht, der rationalen Psychologie noch eine gewisse Art nützlicher Existenz zu erhalten. Es giebt nach ihm zwar keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniss verschafft, aber er anerkennt eine solche als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooss zu werfen, andererseits um sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren (II. 797. Suppl. XXVII). In diesem Sinne hebt Kant wiederholt den Nutzen der psychologischen Idee hervor, der negativ darin besteht, die unzulänglichen und deshalb unberechtigten materialistischen wie spiritualistischen Erklärungen abzuweisen, positiv darin, ein Princip der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele darzubieten (II. 529. 595. III. 139. 140). Hinter dieser Scheidung von Doctrin und Disciplin und dieser Empfehlung des regulativen Nutzens der psychologischen Idee verbirgt sich ein Gedanke, der in anderer Fassung mir eine weitere Anerkennung zu verdienen scheint. Es giebt — dies dürfte der richtige dahinter liegende Gedanke sein — zwar kein Wissen vom Wesen der Seele, aber wohl eine Hypothese von demselben, welche am besten im Stande ist, die vorliegenden Thatsachen der Erscheinung der Seele, somit die Thatsachen der empirischen Psychologie zu erklären. In diesem Falle dürfte aber die rationale Psychologie von der empirischen

nicht geschieden werden, sondern müsste als Ergänzung dieser mit ihr zusammen die Psychologie als Wissenschaft begründen helfen.

Drittes Kapitel.

Prüfung der Kant'schen Ansicht über die empirische Psychologie.

Beachten wir dieses angedeutete Verhältniss der rationalen zur empirischen Psychologie, so gewinnen Kant's abfällige Urtheile über die Psychologie als Wissenschaft einen anderen Sinn. Stehen jene beiden zu einander, wie Theorie und Empirie, so versteht sich, dass weder die eine noch die andere für sich eine Wissenschaft bilden kann. Die Loslösung der erklärenden Hypothese von dem Wahrnehmen der Thatsachen kann dann selbstverständlich auf beiden Seiten zu Nichts führen. Eine Wissenschaft kann eben nur durch die Verbindung beider zu Stande kommen. Allein schon aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, werden uns Kant's absprechende Urtheile über die empirische Psychologie verständlicher.

Kant verweist, wie oben (S. 214) gezeigt ist, die empirische Psychologie auf das Ich als Object der inneren Erfahrung. Dieses Ich als Erscheinung des inneren Sinns soll den Gegenstand der empirischen Psychologie bilden, welche Anthropologie oder eine Art Physiologie des inneren Sinns genannt wird. Die Psychologie ist nach Kant für menschliche Einsichten nichts mehr und kann auch nichts mehr werden als Anthropologie d. i. als Kenntniss des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des inneren Sinns kennt. Für diese Psychologie nun stellt Kant die Möglichkeit einer rationalen, wissenschaftlichen Entwick-

lung in Abrede, obgleich er ihre Wichtigkeit gelegentlich anerkennt und ihren Ausbau fordert. Um diesen scheinbaren oder wirklichen Widerspruch zu erklären und Kant's Ansicht, wenn auch vielleicht nicht zu rechtfertigen, so doch vor Missverständnissen zu schützen, müssen wir seine Lehre vom inneren Sinn näher in's Auge fassen, sodann uns vergegenwärtigen, welche Anforderungen Kant an die höchste Gewissheit des Wissens stellt.

a. Die Lehre vom inneren Sinn als Gegenstand der empirischen Psychologie.

Kant's Lehre vom inneren Sinn führt uns zurück zum Ausgang seiner Erkenntnisslehre. Nach ihr giebt es zwei Stämme unserer Erkenntniss, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Eine Erkenntniss bezieht sich unmittelbar auf Gegenstände nur durch die Anschauung. Diese aber findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt. Durch diese von den Gegenständen ausgehende Affection Vorstellungen zu bekommen, darin besteht die Fähigkeit (Receptivität) unserer Seele, welche Sinnlichkeit heisst. Vermittelst dieser Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung. In dieser wird Dasjenige, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben genannt; Dasjenige aber, welches macht, dass das Man-

nigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, die Form der Erscheinung. Diese Form, worin sich die Empfindungen allein ordnen können, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein, muss vielmehr zu aller Erscheinung im Gemüthe a priori bereit liegen, muss daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. Die psychologische Analyse der Sinnlichkeit ergiebt die zwei reinen Formen sinnlicher Anschauung, den Raum und die Zeit als Formen des äusseren und des inneren Sinns. Den Unterschied derselben beschreibt Kant folgendermaassen:

»Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, und diese insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Grösse, Verhältniss gegen einander bestimmt oder bestimmbar. — Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so dass Alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns.« — »Die Zeit ist nichts andres, als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äusserer Erscheinungen sein, sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage u. s. w.; dagegen bestimmt sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm innern Zustande. — Der Raum, als die reine Form aller äusseren Anschauung ist als Bedingung a priori blos auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüthes, zum innern Zustande gehören: dieser innere Zustand aber,

unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori vor aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äusseren Erscheinungen.« — »Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein, so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen (II. 34. 42. 93).« — Aber »unser denkendes Selbst kann, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, insofern als es denkt, kein Gegenstand äusserer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein. Dieses will nur so viel sagen: es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder wir können ihre Gedanken, ihr Bewusstsein, ihre Begierden etc. nicht äusserlich anschauen, denn dieses gehört Alles für den inneren Sinn« (II. 287). — »Also existiren eben sowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf dem unmittelbaren Zeugniss meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellungen meiner selbst als des denkenden Subjects blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den inneren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist« (II. 297).

— »So bin ich mir denn vermittelst der äusseren Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinns, durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist« (III. 106). Kurz Dasjenige, was ein Gegenstand äusserer Sinne ist, heisst Körper; ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heisse Seele. Dieser Gegenstand des innern Sinns ist ein Gegenstand der Psychologie, der rationalen, sofern das denkende Ich, die Seele, als Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinns gefasst wird, der empirischen, sofern es sich um die Erscheinungen desselben in der Zeit handelt (II. 275. 276. 290. III. 54). —

Die hier angedeutete Unterscheidung des doppelten Ichs bespricht Kant eingehend in den schon oben (S. 241 u. 242) mitgetheilten Stellen der Anthropologie und der Kritik der reinen Vernunft. Kant unterscheidet hier das Ich der Reflexion und das Ich der Apprehension, das Ich als Subject des Denkens und das Ich als Object der Wahrnehmung. Das erstere gilt als Bewusstsein des Verstandes, das zweite als innerer Sinn; jenes ist die reine, dieses die empirische Apperception. Mit jenem soll die transscendentale Logik zu thun haben, mit diesem die Psychologie. In der Psychologie erforschen wir uns selbst nach unsern Vorstellungen des innern Sinns. Kant beklagt die gewöhnliche Verwechselung der reinen und der empirischen Apperception, des reflectirenden Ichs und des inneren Sinns; er selbst will beide sorgfältig unterscheiden. Die reine Apperception gilt ihm als die ursprüngliche Thätigkeit unserer Seele, welche alle unsere Vorstellungen in dem einheitlichen Selbstbewusstsein verbindet, sie übt diese

verbindende Thätigkeit aus auf den Vorstellungsinhalt des inneren Sinns vermittelst der durch Synthese der Einbildungskraft vorbereiteten Anwendung der Verstandesbegriffe. »Es erhellt — sagt Kant (II. 128) —, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirect auf die Einheit der Apperception als Function, welche dem inneren Sinne (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe.« — Also, insofern nach Kant der Sinn überhaupt das receptive, der Verstand das spontane Vermögen der Seele bezeichnet, werden auch innerer Sinn und reine Apperception als Receptivität und Spontaneität der Seele zu unterscheiden sein. Das reine Bewusstsein, das Ich als Subject des Denkens thut etwas, indem es denkt; das empirische Bewusstsein, das Ich als Object der Wahrnehmung, der innere Sinn, leidet etwas, insofern sich ein Vorstellungsinhalt in ihm entwickelt auf Anregung von aussen und innen. Von äusseren Wahrnehmungen erregt verwandeln sich im inneren Sinn die äusseren Gegenstände zu inneren Vorstellungen und durch die Einwirkung des Verstandes auf diese Vorstellungen des inneren Sinns werden diese einheitlich gedacht. Durch diese Einwirkung des Verstandes wird also der innere Sinn bestimmt oder afficirt. Wie man so viel Schwierigkeiten darin finden kann, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt wird, dass wir also uns gegen uns selbst als leidend verhalten, bekennt Kant nicht einzusehen; ein jeder Act der Aufmerksamkeit könne uns ein Beispiel davon geben. Der innere Sinn leidet etwas, wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel afficirt wird. »Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältniss der Vorstellungen in der Zeit (so wie sie darin zugleich oder nach einander sind) zum Grunde. Die Wahrnehmungen desselben und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) innere

Erfahrung ist ist nicht blos anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob ein Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt und das Gemüth, welches als blosses Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird. Da giebt es denn nur einen inneren Sinn, weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinns« (VII. 54). — Somit »bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist im Denken, nicht im Anschauen. Da nun zur Erkenntniss unser selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist: so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe demnach keine Erkenntniss von mir, wie ich bin, sondern blos wie ich mir selbst erscheine« (II. 750. Supplem. XIV). Nach Kant zieht nun dies Verhältniss des inneren Sinns zur Zeit die Unsicherheit der an seine Aussagen gebundenen empirischen Psychologie nach sich.

Gegen diese Lehre Kant's vom inneren Sinn und seiner Beziehung zur Psychologie sind Einwände von manchen Seiten erhoben; die gewichtigsten von Herbart und seiner Schule.

Wir wollen auch diese gewissenhaft prüfen, bevor wir uns anschicken in Kant's Ansicht das Unfertige vom richtig Entwickelten zu sondern und das Letztere zu rechtfertigen.

Im Grunde fällt schon mit den Einwänden Herbart's gegen den Ichbegriff auch seine angebliche Berichtigung der Kant'schen Lehre vom inneren Sinn. Herbart macht in seiner Psychologie als Wissenschaft, Th. 2. Abschn. 1. Cap. 5 (Von der Apperception, dem inneren Sinn und der Aufmerksamkeit, §. 125—128) gegen diese Lehre Folgendes geltend. Sei der innere Sinn ein Vermögen, das die Seele unter anderen Vermögen auch noch habe, so müssten sich Gesetze darüber angeben lassen, wann es wirke und wann es unthätig bleibe. Solche Gesetze liessen sich aber nicht angeben. — Ferner solle der innere Sinn ein Vermögen der Selbstbeobachtung sein, diese aber könne auf höhere Potenzen ohne Ende steigen, indem der Actus des Beobachtens sich wiederum beobachten lasse und dies neue Beobachten abermals beobachtet werden könne und so fort. Aus seinem metaphysischen Princip von der Einfachheit der Wesen dagegen folge, dass die Wahrnehmung unserer eigenen Zustände und Vorstellungen gar nicht auf einer besonderen Prädisposition beruhe; dass sie vielmehr auf eben so natürlichem Wege, wie alles Andere, in der Seele erst werden müsse. Da in der Seele nur Vorstellungen seien und aus diesen Alles zusammengesetzt werden müsse, was im Bewusstsein vorkommen solle, so müsse auch die Selbstbeobachtung aus einem solchen Vorstellungsverhältniss zu erklären sein. Es genüge nicht zu sagen: Ich selbst bin dabei der Beobachtende und der Beobachtete; dieser Ich, der da Object und Subject zugleich sein wolle, sei als völliges Unding schon bekannt. Das Verhältniss sei vielmehr Folgendes: Eine Vorstellung, oder Vorstellungsmasse, wird beobachtet; eine andere Vorstellung, oder Vorstellungsmasse, ist die beobachtende. — Herbart meint, dieser Satz füge sich dem Ganzen seiner

Grundsätze leicht an, müsse aber allen Denen paradox klingen, die in anerkannten Widersprüchen nun einmal leben und weben. —

Die erste Behauptung ist von einer keineswegs beneidenswerthen Richtigkeit, sobald wir mit Recht der zweiten Behauptung die andere entgegenstellen, dass vielmehr dieser Satz nur Denen nicht paradox erscheinen kann, denen die Herbart'sche Theorie des Vorstellungsmechanismus die Sehkraft ihres klaren Verstandes geschwächt hat. Eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse, die eine andere Vorstellung oder Vorstellungsmasse beobachtet, ist in der That ein Unding; dagegen bei einer selbtbewussten Seele, die dies zu thun vermag, lässt sich Etwas denken. Herbart würde, wie wir gesehen haben, sagen, diese selbstbewusste Seele mit ihrem Ichbegriff sei selbst erst ein Product des Vorstellungsgeschiebes, sei als solches selbst eine Vorstellung oder eine zur Einheit verschmolzene Vorstellungsmasse. Wir halten im Gegensatz dazu fest, dass die einheitliche Verknüpfung unserer Vorstellungen nur durch eine ureigene Action unserer selbstbewussten Seele möglich wird, daher diese selbst nicht erst produciren kann. Dieser Differenz gemäss müssen auch die Ansichten über den inneren Sinn verschieden ausfallen. Nun lässt sich aber zeigen, dass Herbart's Auffassung widersinnig wird, weil sie die eben besprochene Voraussetzung umgeht, die wir festhalten.

Herbart will zur Selbstbeobachtung keines inneren Sinnes als eines besonderen Vermögens der Seele bedürfen, er versucht deshalb das Verhältniss, welches zur Annahme desselben führte, anders zu erklären. Nach seiner Ansicht wird unsere Seele zuerst durch Sinneswahrnehmungen von aussen erregt, dadurch wird unsere Seele vorstellend, neue Erregungen kommen hinzu, entweder werden sie die schon vorhandenen Vorstellungen verdrängen oder mit denselben verschmelzen. So bilden sich allmählig Vorstellungsmassen. Unter diesen Vorstellungen

können sich nun auch innere Beziehungen bilden ohne Erregung von aussen. Für diese Beziehungen gilt dasselbe, was für die Apperception der äusseren Wahrnehmung gültig ist. Die Auffassungen des äusseren Sinns werden appercipirt oder zugeeignet, indem ältere gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen und sie in ihre Verbindungen einführen. Dasselbe geschieht auch innerlich, ohne dass die Auffassungen von aussen gegeben werden. Eine Verschiedenheit jedoch drängt sich ihm auf zwischen der Apperception der inneren und der äusseren Wahrnehmung, die seiner Auffassung den Weg zu versperren scheint. Nämlich bei der äusseren Wahrnehmung ist offenbar diese selbst das Appercipirte, und die aus dem Innern herauskommende, mit ihr verschmelzende Vorstellungsmasse ist das Appercipirende. Diese letztere nun, die gebildet ist aus der Verschmelzung aller früheren Auffassungen, ist eben deshalb die mächtigere und somit fähig, die neu zu appercipirende äussere Wahrnehmung sich zuzueignen. Anders aber bei der innern Wahrnehmung, wo Beides, das Appercipirte und das Appercipirende innerlich ist. Hier kann man wohl anstehen und fragen, welche Vorstellung wird hier zugeeignet und welche ist die zueignende. Es erscheint keine Vorstellung ohne Weiteres an sich als die mächtigere, der die Apperceptionskraft dadurch zukommt. Um diese Zueignung zu erklären, muss man sich vergegenwärtigen, dass unter den mehreren Vorstellungsmassen irgend eine die letzte sein muss, diese höchst appercipirende wird dann selbst nicht wieder appercipirt. Mit dieser Vorstellung nähern wir uns dem Selbstbewusstsein, der Ichheit. Es ist das Ich gewonnen als der Punct, der nur insofern vorgestellt wird und vorgestellt werden kann, als unzählige Reihen auf ihn, als ihr gemeinsames Vorausgesetztes zurückweisen. Eben durch diese allseitige Rückbeziehung wird das Ich die mächtigste und letzte appercipirende Vorstellung der inneren Wahnehmung. So weit nun diese

Vorstellung entwickelt ist und Macht hat, so weit ist das Vermögen der Selbstbeobachtung vorhanden. Weil diese Vorstellungsentwicklung fehlt, geht den Kindern und Thieren diese Kraft der Selbstbeobachtung ab. Dies nach Herbart das Verhältniss vom inneren Sinn, vom Ich und vom Selbstbewusstsein. —

Diese Auffassung zeigt abgesehen von anderen Schiefheiten ihre hier in Betracht kommenden wesentlichen Gebrechen am Anfang und am Ende. Muss für jede von aussen erregte Vorstellung eine percipirende innere Vorstellung oder Vorstellungsmasse da sein und gelangt unsere Seele nur durch solche Erregung von aussen zur Vorstellung, so kann die erste Wahrnehmung nicht percipirt werden, weil eben noch keine percipirende Vorstellung in unserer Seele ist. Und dabei bleibt es dann, das Vorstellungsgeschäft stockt im Beginn, es kommt in unserer Seele überhaupt nicht zum Vorstellen. Nur die Seele selbst kann hier helfen; somit zeigt sich, dass sie und nicht eine Vorstellung percipirt. — Dasselbe zeigt sich bei der Annahme der letzten percipirenden Vorstellung, die dem endlosen wechselseitigen Perceptionsgeschiebe der Vorstellungen Halt gebietet. Das Ich, das Selbstbewusstsein würde niemals die letzte percipirende Vorstellung sein können, wenn es nicht in seiner unmittelbar einheitlichen Verknüpfung aller unserer Vorstellungen schon die erste Aeusserung unserer Seelenthätigkeit wäre. Dieses Bewusstsein des Selbst äussert sich schon bei der Aufnahme der ersten Wahrnehmung, bei welchem ein äusserer Gegenstand vom Selbst unterschieden wird, man kann es mit Recht nicht treffender bezeichnen denn als Selbstgefühl des Daseins; bei späterer Entwicklung unserer Vorstellungen gewinnen wir durch Reflexion nur das Wissen von diesem ursprünglichen Bewusstsein. Nur weil dieses Selbstgefühl des Daseins der ursprüngliche Keim des später entwickelten Selbstbewusstseins ist, kann die Vorstellung von demselben, oder

die Vorstellung vom Ich, die letzt percipirende, wie Herbart es nennt, die vor Allen mächtige, unsern ganzen Gedankenlauf beherrschende werden.

Ohne diese Voraussetzung kann es keine letzt percipirende Vorstellung geben, sondern nur einen endlosen Wechsel von einander percipirenden Vorstellungen. Der Vorwurf einer endlosen Beziehungsreihe, welchen Herbart der falsch verstandenen oder falsch ausgeführten Lehre seiner Gegner macht, träfe also gerade seine Ansicht. Unter Herbart's Anhängern haben Drobisch und Volkmann diesen Vorwurf noch klarer formulirt als der Meister selbst. Daher mag die Entgegnung an ihre Bemerkungen anknüpfen. Drobisch spricht darüber in seiner empirischen Psychologie 1842. Abschn. 2. §. 56. Der Schein einer bewussten inneren Wahrnehmung, der Schein eines inneren Sinns entsteht nach seiner Darstellung bei der Apperception einer reproducirten Vorstellung. In der eigentlichen Bedeutung aber giebt es einen solchen inneren Sinn nicht. »Der innere Sinn müsste eine tiefer als die durch ihn wahrgenommene Vorstellung liegende Empfänglichkeit des Geistes sein, durch welches die Vorstellung zwar so wenig ihr Dasein erhalten könnte wie durch den äussern Sinn das Object, durch die es aber bewusst vorgestellt würde. Es wäre also eine neue Art, die Vorstellung vorzustellen, durch die sie aber, hinsichtlich ihrer Beschaffenheit nicht im mindesten verändert, sondern treu abgebildet werden müsste. War aber das erste Bild nicht sich selbst genug, um zum Bewusstsein zu gelangen, warum sollte es das Bild vom Bilde sein? Dies forderte also einen neuen innern Sinn, um bewusst zu werden, u. s. f. in's Unendliche. Eine unendliche Reihe in einander eingeschachtelter innerer Sinne würde die Folge sein, einen letzten, ein letztes eigentliches Subject erreichte man auf diese Weise niemals, und eine innere Wahrnehmung könnte nicht zu Stande kommen, weil sie durch einen endlosen Process bedingt wäre.«

— Volkmann bekämpft ebenso, nur im Ausdruck noch allgemein verständlicher den innern Sinn in seinem Grundriss der Psychologie 1856. Abschnitt 7. D. Vom innern Sinn und dem Selbstbewusstsein §. 116. Es heisst daselbst S. 294: »Wie die Selbstbeobachtung des Erwachsenen die Sinnesempfindungen von dem Gedanken des Aussendinges begleitet vorfindet, so findet sie nicht minder das Bewusstwerden der einzelnen Gefühle, Urtheile u.s.w. von der eben erklärten Beziehung auf das Innere begleitet. Das Bewusstsein, so drückt man diese Erfahrung gern aus, erfasst die Wahrnehmungen als Aussendinge und die genannten Seelenzustände als Gegenstände einer Innenwelt, und indem man dieses Erfassen aus einem Vermögen abzuleiten bereit ist, erhält man die Fiction eines doppelten Sinnes: eines äusseren, der den Objecten der Aussenwelt, eines inneren, der denen der Innenwelt zugewendet gedacht wird. — Allein — am Ende sind auch die Wahrnehmungen nur Seelenzustände und daher Innendinge. Also konnten die beiden Sinne einander in ihrer Function nicht ohne Weiteres coordinirt werden, sondern die Thätigkeiten des äusseren mussten Objecte des inneren werden. Das Aussending wirft sein Bild in den äusseren Sinn; aber das Erfassen dieses wird durch den inneren erfasst. Doch dieses neue Erfassen ist selbst wieder eine Thätigkeit, durch welche der eine Sinn in den andern eingreift, und ihre Erfassung setzt einen zweiten Sinn voraus. Man sieht leicht, dass jedes Erfassen der Thätigkeiten eines inneren Sinnes durch einen anderen, gleichsam innerlicheren, selbst eine Thätigkeit ist, die sofort durch die Annahme eines weiteren Vermögens gedeckt werden muss. Ist demnach das Bewusstwerden einer Seelenthätigkeit nur aus der Vermittlung eines besonderen Sinnes erklärlich, so muss die Reihe unendlich genommen werden, wenn auch die wirkliche Selbstbeobachtung sich nie in's Unendliche steigert.« —

Diese Einwände der Herbartianer missdeuten die Lehre

vom inneren Sinn. Die Wahrnehmungen äusserer Objecte sind allerdings psychisch betrachtet nichts anderes als Vorstellungen in der Innenwelt unseres Geistes, aber für unser Bewusstsein besteht ein Unterschied, je nachdem unsere Seele ihre Aufmerksamkeit auf das vorgestellte Object oder auf das vorstellende Subject richtet. Und dass unsere Seele das Eine wie das Andere kann, darin eben besteht ihr doppeltes Vermögen Gegenstände ausser sich wahrzunehmen und Zustände in sich zu betrachten. Bei der einen Richtung ihrer Aufmerksamkeit nimmt sie im Raume neben einander Befindliches wahr, bei der anderen betrachtet sie die in der Zeit verlaufenden Vorstellungsverhältnisse. Ohne Weiteres folgt das Letztere keineswegs aus dem ersteren. Darin dass jede äussere Wahrnehmung zugleich eine innere Vorstellung ist, liegt noch nicht, dass jede Anschauung des Aeusseren zugleich eine Anschauung des Inneren ist. Wenn die Wahrnehmungen des Aeusseren zum inneren Vorstellungsbesitz unserer Seele geworden sind, bilden sich von selber mancherlei Associationen und Reproductionen unter den Vorstellungen, deren Gefüge wir gemeiniglich nicht verfolgen, mitunter sogar nicht verfolgen können. Erst die nachdrücklichste Anstrengung unserer diesem Gedankenspiel zugewendeten Aufmerksamkeit bringt es dahin, dass wir eine Anschauung von diesem inneren Zusammenhange unserer Vorstellungen gewinnen. Die Fähigkeit zu dieser Richtung unserer Aufmerksamkeit erscheint als eine besondere Gabe unserer Seele neben dem Vermögen die Aussenwelt als solche wahrzunehmen, und es ist sehr wohl möglich, allem Anscheine nach sogar höchst wahrscheinlich, dass es unter den Thieren Wesen giebt, welche eine objective Weltanschauung besitzen, aber keine subjective Selbstanschauung. Dieser Unterschied wird mit darin seinen Grund haben, dass die Menschen das Vermögen freier Willensrichtung besitzen, die Thiere nicht; zur Erscheinung aber kommt diese Verschiedenheit eben darin,

dass Wahrnehmungen des Aeusseren und des Inneren unterschieden werden können und müssen. Kant hielt sich an diese Unterschiede der Erscheinung und bezeichnete sie durch seine Lehre vom äusseren und vom inneren Sinn. Er war dazu vollauf berechtigt.

Der Widersinn einer unendlichen Vermögensreihe liegt dabei nicht vor. Selbst wenn es sich dabei so verhielte, wie es nach Herbart'scher Auslegung der gegnerischen Ansicht sich verhalten soll, wäre dieser Widersinn nicht vorhanden. Selbst wenn also das Aussending sein Bild in den äusseren Sinn würfe, und dieses Bild nun, um als inneres erfasst zu werden, abermals in einen tieferen innerlicheren Sinn geworfen werden müsste, wäre nicht die geringste Nothwendigkeit vorhanden diesen Bilderwurf weiter fortzusetzen und zur Erfassung dieses inneren Bildes als solchen einen noch innerlicheren Sinn anzunehmen. Nun aber entspricht jene Fiction vom fortgesetzten Bilderwurf gar nicht einmal einer richtigen Auffassung der Lehre vom äusseren und inneren Sinn. — Der äussere Gegenstand wirkt auf unsere Sinnesorgane und wird durch diese Empfindungserregung Object unserer Sinnesanschauung, das als solches eine innere Vorstellung ist. Insofern unsere Sinnlichkeit an dieser Vorstellung das Verhältniss zur Aussenwelt betrachtet, bedient sie sich der Form der äusseren Anschauung, des Raumes; insofern sie dieselbe in ihrem Verhältniss zur Innenwelt betrachtet, bedient sie sich der Form der inneren Anschauung, der Zeit. Weil die äusseren Wahrnehmungen zugleich innere Vorstellungen sind, wird die Form der inneren Anschauung, die Zeit, auch auf sie angewandt. Von den Veränderungen der Körper in der Zeit wüssten wir nicht, wenn wir nicht im Stande wären, um das Verhältniss der Folge unserer Vorstellungen zuvor zu wissen. Aber das Zeitliche als solches wird nicht äusserlich wahrgenommen, ebenso wenig wie wir das Räumliche innerlich anschauen können. Körper

sind keine Gedanken und Gedanken haben keinen Körper; Aussenwelt und Innenwelt sind von uns unterschiedene Welten. Diese zwiefache Fähigkeit unserer Sinnlichkeit kann man sehr wohl als äusseren und inneren Sinn unterscheiden, ohne darum zwei getrennte, neben einander oder auf der Oberfläche und in der Tiefe liegende Vermögen der Seele annehmen zu müssen. Kant behandelt beide nur als die unterscheidbaren Formen der einigen Sinnlichkeit, des seiner Meinung nach receptiven Vermögens der Seele, er spricht auch vom äusseren Sinn ausdrücklich nur als von einer Eigenschaft des Gemüthes, vermittelst deren wir uns Gegenstände als ausser uns im Raume vorstellen und nennt die Seele selbst das Organ des inneren Sinns. Nirgend handelt es sich bei ihm um neben einander gelagerte Vermögen der Seele, die sich als Fertigkeiten mechanisch zusammen legen und absondern liessen, sondern immer handelt es sich nur, wie schon oben gezeigt ist (S. 84 ff. 119) um verschiedene Kräfte der einigen Seele, welche auf einer mannigfachen Receptivität und Activität ihrer intensiven Natur beruhen. Nur in diesem Sinne sind der äussere und der innere Sinn als Formen der einigen Sinnlichkeit Vermögen der Seele zu nennen, welche wiederum zu anderen Vermögen der Seele in ein bestimmtes Verhältniss treten können.

Kant fasste bei diesem Verhältniss vorzugsweise das Verhältniss der Sinnesanschauung zum Verstande in's Auge, insofern der Verstand seine Begriffe unmittelbar zur einheitlichen Verknüpfung unseres Vorstellungsinhaltes verwendet, den wir vermittelst des äusseren und inneren Sinns gewinnen. Man kann es tadeln, dass Kant bei diesem Verhältniss nur die Affection des inneren Sinns durch den Verstand in Betracht zieht, denn auch die Wahrnehmungen des äusseren Sinns werden unter den Kategorien des Verstandes gedacht. Kant hätte daher unbedingt richtiger von einer Affection der Sinnlichkeit überhaupt reden sollen. Er that es wahrscheinlich nicht, weil er diesen Affec-

tionsprocess als einen inneren Vorgang der Seele betrachtete und demgemäss die äusseren Wahrnehmungen, sofern sie verinnerte Vorstellungen geworden, dem inneren Sinn zurechnete. Weil es sich schliesslich doch nur um die Anschauungen der einigen Sinnlichkeit handelte, war diese einseitige Betrachtung für die Auffassung der Affection selbst gleichgültig. Sie entsprach aber nicht der von Kant gemachten Unterscheidung vom äussern und innern Sinn, denn es war für diese Affection der Sinnlichkeit durch den Verstand nicht von Belang, ob ihre Anschauungen als Wahrnehmungen innerer Zustände oder äusserer Gegenstände aufgefasst wurden. Die Verstandesbegriffe machen ihre einheitlich verknüpfende Wirkung in gleicher Weise geltend auf die Anschauungen des äusseren wie des inneren Sinns. Diese Abirrung Kant's von seinem richtigen Wege wird man um so stärker tadeln müssen, je mehr man die Ansätze bedauert, die wider seinen Willen seine Ansicht für den subjectivistischen Idealismus dargeboten hat, welcher die Aussenwelt zur Innenwelt aufsog.

In dieser psychologischen Ungenauigkeit also tritt ein Mangel der Kant'schen Lehre vom inneren Sinn deutlich hervor; dass er aber überhaupt von einer Affection der Sinnlichkeit durch den Verstand redet, und dass er keine Schwierigkeit darin findet anzunehmen, der innere Sinn werde von uns selbst afficirt, verdient sicherlich keinen Tadel, sondern entspricht dem thatsächlichen Wesen unserer mit verschiedenen Vermögen ausgestatteten Seele. Das Verhältniss dieser Vermögen zu einander ist nicht anders vorzustellen als in der Form der wechselseitigen Selbstaffection der Seele und Kant hatte ganz Recht zur Verdeutlichung an die Wirkung unserer Aufmerksamkeitsrichtung zu erinnern. Bei derselben üben wir offenbar durch unsern Willen einen Einfluss aus auf unsern Gedankenlauf; dieser Einfluss besteht doch nur wie wir nach der gegebenen Rechtfertigung der Lehre von den

Seelenvermögen behaupten müssen, in einer Afficirung unseres Vorstellungsvermögens durch das Willensvermögen. In ähnlichen Affectionsverhältnissen stehen alle Vermögen unserer Seele zu einander und es ist eben eine von Kant nicht genugsam beachtete Aufgabe der Psychologie, die Gesetzmässigkeit dieser Verhältnisse zu erkennen. Diese von Kant vertheidigte Ansicht der Selbstaffection hat also ihren guten Grund; und nur davor wird man sich zu hüten haben, mit Kant die einen Vermögen für unbedingt leidend, die anderen für unbedingt thätig, die einen für stets receptiv, die andern für stets activ zu halten. Auch in diesem Punkt hat Kant, wie schon früher (S. 177) bemerkt, das Richtige verfehlt. So erscheint ihm irrthümlich die Sinnlichkeit überhaupt als das nur leidende, receptive Vermögen sowohl dem äusseren Gegenstande als dem spontan wirkenden Verstande gegenüber. Darüber ist Kant nicht dazu gekommen, das active Element unserer Sinnesempfindung selbst klar zu erfassen, dadurch ist er auch verleitet, das logische Ich des Verstandes, das Subject unseres Denkens als das active Element unserer Seele von dem Ich des inneren Sinns als dem passiven Object der inneren Wahrnehmung von einander zu scheiden wie Ursprüngliches und Gewordenes, von dem das erstere nur a priori, das andere nur a posteriori zu erfassen sein soll. Diesen Irrthum Kant's haben wir schon oben S. 168 erkannt und erklärt. Das Selbstgefühl unserer Seele wirkt als einheitlich verbindende Kraft sofort in der Unterscheidung unserer Selbst von allem Anderen, aber das Bewusstsein von dieser Kraft, das Wissen vom Ich gewinnen wir, wie gezeigt, doch nur durch Analyse der inneren Anschauung und durch Reflexion über dieselbe. Auf demselben Wege wissenschaftlicher Analyse und Reflexion gewinnen wir alle weitere Kenntniss von unserem Selbst. Hätte Kant dies richtig in's Auge gefasst und somit die Wahrheit seines eigenen Ausspruchs, dass wir uns allein durch innere Erfahrung kennen, im vollen

Umfange anerkannt, so hätte er nicht die rationale Psychologie von der empirischen losgerissen und dadurch die Psychologie als Wissenschaft selbst in Frage gestellt. Und jedenfalls musste der innere Sinn, wenn er den gesammten Inhalt der empirischen Psychologie hergeben sollte, nicht in dem beschränkten Sinne genommen werden, in welchem er durch seine Beziehung zum Zeitbegriff vom äusseren Sinne unterschieden wird. Das Vermögen der Selbstanschauung mag als innerer Sinn von dem Vermögen der Weltanschauung als äusserem Sinn unterschieden werden, und es ist richtig, dass die Verhältnisse der Innenwelt nicht als räumliche Lagen, sondern nur in ihrer Beziehung zur Zeit apriorisch vorgestellt werden können; aber für die empirische Psychologie kommt eben nicht diese Seite der inneren Selbstanschauung ausschliesslich in Betracht, sondern überhaupt der gesammte innere Vorstellungs-, Gefühls- und Willensinhalt unserer Seele. Mit Recht daher erinnerte Fries in seiner Neuen Kritik der Vernunft, Bd. 1. S. 74. §. 22 an diese weitere Beziehung des inneren Sinns als des Vermögens der Selbstanschauung. Fries hatte nicht Recht (daselbst S. 71) zu sagen, Kant finde sich über den inneren Sinn nur mit der einzigen Bemerkung ab, dass er uns zeige, was das Gemüth leidet, die Reflexion hingegen, was es thut; aber er war berechtigt, eine Verbesserung der Lehre vom inneren Sinne zu versuchen. Diese Verbesserung stimmt im Wesentlichen mit meinen Bemerkungen überein; ich glaube dargethan zu haben, dass dieselben nur das Verdienst beanspruchen dürfen, die von Kant selbst richtig gelegten Grundzüge von einigen Abirrungen befreit zur klaren Entwicklung zu bringen. Kant sieht den volleren Inhalt der empirischen Psychologie recht wohl, aber doch gereicht derselben die vorwiegende Bezugnahme auf das Verhältniss des inneren Sinns zur Zeitanschauung zum Nachtheil. Selbst aber wenn auch aus dieser Beziehung des inneren Sinns zur Zeit wirklich sich

für die Anschauung die Leerheit der reinen Seelenlehre ergeben musste, die Kant derselben im Vergleich mit der reinen Körperlehre zuschreibt, wäre dies für die Psychologie als Wissenschaft unverfänglich. Denn es ist immer nur eine Nebenseite an unseren Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen, dass sie in der Zeit verlaufend oder dauernd gedacht werden. Sie sind für unsere Selbstanschauung auch abgesehen davon Realitäten, in denen wir durch wissenschaftliche Analyse und Reflexion das Ursprüngliche und das Gewordene, das Einfache und das Zusammengesetzte und das gesetzmässige Verhalten ergründen können. Der Irrthum darüber hinderte Kant an einer gerechten Würdigung der empirischen Psychologie.

b. Die wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit der empirischen Psychologie.

Um Kant's Urtheile über die wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit der empirischen Psychologie vor Missdeutungen zu schützen, zu erklären, wenn auch nicht zu rechtfertigen, müssen wir uns noch vergegenwärtigen, welche Anforderungen Kant an die höchste Gewissheit des Wissens stellt.

»Eigentliche Wissenschaft — sagt Kant in der Vorrede zu den Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft (V. 306) — kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntniss, die blos empirische Gewissheit enthalten kann, ist nur uneigentlich sogenanntes Wissen. Dasjenige Ganze der Erkenntniss, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heissen, und, wenn die Verknüpfung der Erkenntniss in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar rationale Wissenschaft. Wenn aber diese Gründe oder Principien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt blos empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, blos Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstsein

ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch gewiss) und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systematische Kunst, als Wissenschaft heissen.«

Kant verlangt also apodiktische Gewissheit des Wissens von einer im strengsten Sinne so zu nennenden Wissenschaft. Diese Gewissheit vermag uns nur die Vernunfterkenntniss selbst zu geben; ein Bewusstsein unbedingter Nothwendigkeit haben wir nur von den nothwendigen Bedingungen unseres Denkens selbst. Wissenschaften im strengsten Sinne wären demgemäss nur die Mathematik, Logik, Metaphysik und Ethik. In diesen Wissenschaften, welche Erkenntnisse a priori enthalten, giebt es kein Meinen, sondern Wissen (Kant's Logik III. 239). Natürlich gilt dies nur von der reinen Logik, welche es mit der blossen apriorischen Form des Denkens zu thun hat, ebenso nur von der reinen Moral, welche blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält. Die angewandte Logik dagegen ist eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauches in concreto, sie bedarf empirischer und psychologischer Principien, wie ebenfalls die eigentliche Tugendlehre, welche die nothwendigen sittlichen Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt Weder die eine noch die andere kann daher jemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben (II. 59). Aus demselben Grunde behauptet Kant (Logik III. 174), auch die Aesthetik, welche Baumgarten zur Wissenschaft zu erheben gedachte, könne nie Wissenschaft oder Doctrin sein, wofern man unter Doctrin eine dogmatische Unterweisung aus Principien a priori verstehe, wo man Alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsehe. In diesem Sinne musste Kant natürlich auch der empirischen Psychologie oder

der Psychologie überhaupt die Möglichkeit Wissenschaft zu werden bestreiten. Denn wenn wir absehen von den apriorischen Denkformen, wie sie in den mathematischen Anschauungsformen, in den logischen und metaphysischen Begriffen und Ideen der Seele vorliegen, denken wir allerdings a priori von der Seele nichts weiter, als dass sie dauernd in der Zeit ist, womit aber weiter gar keine Anschauung verbunden, sondern nur gesagt ist, dass wir nicht vermögend sind das Geistige körperhaft zu denken, dass z. B. die Vorstellung einer zwei Fuss dicken und fünf Fuss hohen Seele für uns einen Widersinn enthält. Aus der blossen Zeitanschauung heraus vermögen wir allerdings, wie Kant mit Recht bemerkt, Nichts zu construiren, wie aus der Raumanschauung. Die reine Körperlehre hat daher den Vorzug vor der reinen Seelenlehre, dass sie vermittelst der unmittelbaren Folgerungen aus der ursprünglichen Raum- und Zeitanschauung einen Inhalt besitzt, während die reine Seelenlehre einen solchen entbehrt. Indessen sobald wir in der Physik von allem Empirischen, von aller Materie, welche den Raum füllt und beweglich den Ort im Raum ändert, absehen, wird die reine Körperlehre sich kaum von der Mathematik unterscheiden lassen. Der Vorzug der Physik vor der Psychologie besteht dann nur darin, dass jene die Anwendung der Raum- und Zeitanschauung zulässt, diese nicht. Und allerdings haben alle Wissenschaften um so grösseren Anspruch auf Gewissheit, je mehr Mathematik und Logik in ihnen zur Geltung kommen können. Astronomie, Physik, Chemie und Krystallographie werden demgemäss wohl stets an Gewissheit des Wissens einen Vorrang verdienen vor den Naturwissenschaften, die sich mit den organischen Wesen beschäftigen, wie ebenfalls vor den empirisch-philosophisch-historischen und theologischen Disciplinen. Nur einzelne Theile dieser letzten Wissensgebiete werden Theil haben können an der Gewissheit jener in dieser Hinsicht bevorzugten Disciplinen,

insoweit es möglich ist, die Erkenntnissmittel derselben auch in ihrem Bereich zur Anwendung zu bringen. Aus dieser Sachlage entspringt die sehr begreifliche Neigung die Herrschaft der mathematischen und logischen Erkenntnissmittel immer weiter und weiter auszudehnen. Manche der in Rücksicht der Gewissheit ihres Wissens nicht bevorzugten Disciplinen haben bereits durch jenes Streben unerwartet rasche Fortschritte gemacht, wie z. B. die Physiologie und die Nationalökonomie, aber diese günstige Erfahrung trägt auch die Gefahr einer Ueberschätzung jener Erkenntnissmittel in sich. Leicht entspringt daraus die Sucht ihre Geltung einseitig über Gebühr auszudehnen oder ihre Anwendung auch auf Gebieten zu versuchen, deren Stoff sich aus inneren Gründen gegen jene Anwendung jederzeit spröde erweisen muss, wie denn z. B. jeder Versuch die mathematische Betrachtungsweise auf die Seelenerscheinungen anzuwenden scheitern wird. Bleibt dieser Irrthum der Ueberschätzung jener Erkenntnissmittel aus, so entsteht leicht der andere Irrthum der Unterschätzung des Wissens aller anderen Disciplinen, welche die Anwendung jener Mittel nicht zulassen. Dieses Fehlers hat sich Kant bis zu einem gewissen Grade in Betreff der Psychologie als Wissenschaft schuldig gemacht.

Kant will zwar auch schon dasjenige Ganze der Erkenntniss, das systematisch ist, als Wissenschaft gelten lassen, aber doch nur in zweiter Linie. Kant nimmt schon Anstand die Chemie mit diesem Namen zu beehren, und noch weiter selbst als Chemie — meint er — müsse die empirische Psychologie jederzeit vom Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben. Sie könne niemals etwas mehr als eine historische und als solche so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinns, daher Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden. Psychologisch beobach-

ten, mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, sei wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft werde Anspruch machen können.

Diese abfälligen Urtheile Kant's bedürfen einer Einschränkung, die wir durch nähere Betrachtung seiner Gründe gewinnen können. Ein erster Grund für diese Urtheile dürfte wohl in dem damaligen Zustande der empirischen Psychologie zu suchen sein. Kant's Geringschätzung derselben tritt in manchen Aeusserungen hervor. So bemerkt er in der Vernunftkritik (II. 109), dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung sei, daran habe wohl noch kein Psychologe gedacht. Nur bedingungsweise hebt er (IV. 137) die psychologischen Bemerkungen Burke's über das Erhabene und Schöne hervor, an denen man sehen könne, wohin eine blos empirische Exposition derselben führe, ein Lob, das im Munde Kant's einem Tadel nahe kommt. In der kleinen Schrift über Philosophie überhaupt (v. J. 1794) verlangt er das Zugeständniss, »dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt ist, dass sie ohne Ende hypothetisch sind, und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, eben so scheinbaren, erdenken kann, und dass es daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art giebt, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen, und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen« (I. 607). — Unter den Psychologen erwartete Kant, wie wir wissen, besonders Etwas

von Tetens (s. s. Brief an M. Mendelssohn v. 18. Aug. 1783. XI. (1) 15). Ein Brief Hamann's an Herder vom 17. Mai 1779 bezeugt uns, dass Tetens immer Kant vor Augen liege. Es war dies ohne Zweifel Tetens 1777 erschienenes zweibändiges Werk, »Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung«, in welchem Werk Kant manche Bestätigung und Förderung für seine eigenen psychologischen Ansichten gefunden haben wird. Trotzdem urtheilt Kant über eben dieses Werk nicht allzu günstig, wenn er darüber an M. Herz schreibt (s. XI. (1) 43): »Tetens, in seinem weitläufigen Werke über die menschliche Natur, hat viel Scharfsinniges gesagt; aber hat ohne Zweifel, sowie er schrieb, es auch drucken, zum wenigsten stehen lassen. Es kommt mir vor: dass, da er seinen langen Versuch über die Freiheit im zweiten Bande schrieb, er immer hoffte, er würde, vermittelst einiger Ideen, die er im unsicheren Umrisse sich entworfen hatte, sich wohl aus diesem Labyrinthe herausfinden. Nachdem er sich und seinen Leser ermüdet hatte, blieb die Sache doch so liegen, wie er sie gefunden hatte, und er räth dem Leser an, seine Empfindung zu befragen.« Wer das genannte Werk, so wie ähnliche psychologische Versuche der damaligen Zeit kennt, wird das Urtheil Kant's nicht grundlos finden. Diese Werke emsigen nachdenklichen Vertiefens in den reichen Stoff der Seelenerscheinungen enthalten zwar manche beachtenswerthe Mittheilung, manchen lehrreichen Gedanken und im Ganzen mehr positiv Brauchbares als die später aus der Schule Schelling's und Hegel's hervorgegangenen Psychologien; aber was ihnen fehlt, ist eine durchgreifende psychologische Grundanschauung, eine durchgebildete Theorie. Diese unserem Philosophen vorliegenden Versuche von Männern, die er schätzte, konnten somit in der That in ihm den Glauben an die wissenschaftliche Entwickelungsfähigkeit der Psychologie nicht stärken.

Dazu kam nun zweitens noch die klare Erkenntniss der unleugbar vorhandenen Unzulänglichkeit und Schwierigkeit psychologischer Beobachtung, wodurch schon die Feststellung eines gesicherten Thatbestandes, dieser unerlässlichen Grundlage einer jeden Theorie, ungemein erschwert werden muss. Es ist unzweifelhaft richtig, dass bei dem stetigen Fluss unserer Vorstellungen alles Denken, Fühlen und Wollen unserer Beobachtung kaum Stand hält, vielmehr allzu rasch an ihr vorübergleitet. Ebenso deutlich tritt der Nachtheil der psychologischen Analyse gegen jede Zergliederung körperlichen Daseins hervor. Die Elemente des letzteren lassen sich aufweisen, aufheben und willkürlich zur weiteren Prüfung in neue Combinationen bringen; die psychischen Elemente sind schwer von einander zu sondern, sie lassen sich nur aus den zusammengesetzten Erscheinungen mit Wahrscheinlichkeit erschliessen, gesondert aufheben und willkürlich neu combiniren lassen sie sich gar nicht. Das psychische Experimentiren an sich wie an Andern ist nur in sehr engen Grenzen zulässig, wenn nicht ernste Gefahren heraufbeschworen werden sollen, denen uns selbst und unsere Mitmenschen auszusetzen unsrer menschlichen Pflicht zuwider ist. Schon das einfache Selbstbeobachten ist nicht ohne Gefahr für das innere Leben, selbst mancher kräftige Geist hat darüber Schaden an seiner Seele gelitten. — Das Alles sind unleugbar Zustände, welche die Entwicklung der psychologischen Wissenschaft gehemmt haben und jederzeit hemmen müssen. Trotzdem dürfen die geschilderten Schwierigkeiten dieser Wissenschaft nicht zu unübersteigbaren Hindernissen aufgethürmt werden. Einige dieser Schwierigkeiten theilen alle Wissenschaften, diejenigen nämlich, die in der Natur des beobachtenden Ich's ihren Grund haben. In jeder Beobachtung mischt sich Subjectives und Objectives und die Sonderung beider Elemente macht überall Mühe. Jeder Astronom weiss, dass er getäuscht würde, wenn er bei seinen

Beobachtungen die subjectiven Fehler nicht mit in Rechnung zöge. Jeder Blick ins Mikroskop bedarf einer unbefangenen Auslegung, die suchen muss Schein und Wahrheit, subjective Auffassung und objectives Sein zu trennen. An Beispielen unvollkommenen Gelingens dieser stets schwierigen Aufgabe fehlt es selbst unter den bedeutenderen Entdeckungen der Naturforschung unserer Tage nicht, vielmehr ist der rasche Wechsel einander verdrängender Entdeckungen ein nur allzu häufiges Zeichen der unvollkommenen Lösung jener Aufgabe. Auch unter den gewissesten Disciplinen ferner giebt es solche, die dem Experiment weniger zugänglich sind, so z. B. die Astronomie; hier gilt es günstige Constellationen der Beobachtung wahrzunehmen oder durch selbstgewählten Standpunct herbeizuführen oder auch aus gewissen in bestimmten Fällen eintretenden Wirkungen einen Schluss auf die bedingenden Ursachen zu ermöglichen. Dergleichen mit Vernunft geleitete Beobachtungen lassen auch die psychologischen Thatsachen zu. Andererseits wird auch die Beschaffung derselben durch den Umstand wesentlich erleichtert, dass jeder denkende Mensch ein psychologisches Beobachtungsmaterial allzeit in seinem eigenen Innern bei sich trägt und ebenso mitten im Verkehre mit andern Menschen jederzeit bei der Hand hat, während oftmals der Natur- und Geschichtsforscher viele Zeit im vergeblichen Suchen nach dem Stoff seiner Forschung vergeuden muss. Die Psychologen müssen sich gewöhnen von diesem Vorzug Gewinn zu ziehen, indem sie nach der Weise jeder echt wissenschaftlichen Forschung zunächst den Erwerb eines gesicherten Materials thatsächlicher Erscheinungen als Grundlage ihrer psychischen Theorie erstreben. An die Stelle allgemeiner Beschreibungen müssen lebendige Schilderungen der wirklichen Zustände des Seelenlebens treten. Die bekannten und wohl verbürgten Züge des Thierlebens müssen dazu ebenso sehr wie die tiefen Untersuchungen unserer hervorragenden Physiologen

über die Sinnesthätigkeit der Thiere und Menschen brauchbaren Stoff liefern; die vorhandenen Biographien bedeutender Menschen so gut wie die unbedeutender Geister, die Zustände gesunder wie die kranker Seelen müssen durchforscht werden; die auf Lebenserfahrung beruhenden Schilderungen der Dichter und Historiker müssen dafür so gut zu Rathe gezogen werdee, wie die wahrheitsgetreuen Berichte der Reisenden, die allerlei Völker kennen zu lernen Gelegenheit hatten. An reichen Fundgruben solchen psychischen Wissensmaterials fehlt es nicht, auch lässt sich nicht behaupten, dass die Ausnutzung desselben in den psychologischen Werken noch gar nicht versucht ist; aber im Vergleich mit der bedächtigen Art, wie zur Zeit auf den Gebieten der physischen und historischen Forschung die Sicherstellung des Thatsächlichen betrieben wird, muss allerdings die Handhabung des Thatsächlichen in der Psychologie noch äusserst dürftig und resultatlos erscheinen. Dass dem so ist, hat offenbar seinen Grund ebensowohl in dem übergrossen Reichthum des vorliegenden Materials wie in der unsicheren Beschaffenheit desselben; aber wir müssen auch gestehen, dass nur wenige Psychologen bisher eine ernste volle Anstrengung daran gesetzt haben, diese Schwierigkeit zu überwinden. Wenn dem noch jetzt so ist, wie viel begreiflicher scheint es dann, dass Kant zu seiner Zeit durch dieselbe Bemerkung veranlasst wurde, an der wissenschaftlichen Entwicklungsfähigkeit der Psychologie zu verzweifeln. Aber wie die Chemie glänzend seine abfällige Ansicht über ihre wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit widerlegt hat, so wird es auch die Psychologie zu thun vermögend sein, sobald ihre Vertreter mit derselben Vorsicht, Umsicht und Ausdauer wissenschaftlichen Forschens zu Werke gehen wollen, wie die echten Förderer des Fortschritts der Naturkunde in diesem Jahrhundert gethan haben. Will die Psychologie in diesem Sinne nach der Methode der Naturwissenschaft arbeiten, so hat das einen

guten Sinn, nur muss man diese Methode nicht für die specifische Art physischer Forschung, sondern allein für die von ihr mit besonderem Glück ausgeübte allgemein gültige Weise einer jeden wissenschaftlichen Forschung halten. Abgesehen davon wird der Unterschied des Inhalts auch manchen Unterschied der Behandlung fordern, so dass die oft gehörte Forderung, die Psychologie müsse Naturwissenschaft werden, in dieser Hinsicht sinnlos ist. Genügt die Psychologie der oben geschilderten allgemein gültigen Forderung jeder wissenschaftlichen Forschung, so wird auch sie, wenngleich langsamer als andere Wissenschaften, reiche Früchte zu erwarten haben.

Zu diesem Ende wird die Psychologie allerdings nicht dabei stehen bleiben dürfen, Thatsachen zu sammeln und dieselben systematisch zu ordnen. Dann würde sie in der That nichts weiter sein, als eine Naturbeschreibung der Seele, nicht Seelenwissenschaft. Um dies zu werden, muss sie versuchen, nicht blos die complexen Erscheinungen genau zu beschreiben, sondern ebenso deren Elemente durch genaue Analyse aufzudecken, und nicht blos dies zu thun, sondern ebenso die Gesetze ihres Zusammenwirkens und ihrer Entwicklung zu entdecken. Erst dadurch bietet die psychologische Empirie den Thatbestand für die Psychologie als Wissenschaft. Kant hat allzu zaghaft diese Entwicklungsfähigkeit in Zweifel gezogen, aber er hat sie offenbar nicht für unmöglich gehalten, hat von ihr geredet (VII. 29) als von dem Inbegriff aller inneren Wahrnehmungen unter Naturgesetzen, hat ihren Eintritt entschieden gewünscht. Nur aus diesem Grunde hat er der empirischen Psychologie einstweilen ein Plätzchen selbst in der Metaphysik gegönnt, bis sie selbst erstarkt genug sei, ihren selbstständigen Platz unter den philosophischen Disciplinen zu behaupten.

Diesen Platz aber wird sie als Wissenschaft nur gewinnen, wenn sie sich fähig zeigt, die systematisch gegliederte Ordnung wohl verbürgter Thatsachen mit einer dieser angemes-

senen theoretischen Erklärung zu vereinigen. Die psychologische Idee der rationalen Psychologie ist die idealistische Theorie zur Erklärung der von der empirischen Psychologie dargelegten Thatsachen. Als solche ist sie allerdings kein Wissen vom Wesen der Seele, aber doch ein wissenschaftlich begründetes Meinen darüber, eine berechtigte Hypothese. Ohne Hypothese giebt es keine Wissenschaft, ihre Wahrheit wird eine jede dadurch zu beweisen haben, dass sie die gesicherten Thatsachen auf eine bessere Weise erklärt, als eine andere Hypothese. Dies ist in jeder Wissenschaft die einzig mögliche Rechtfertigung der letzten Gründe. Die Psychologie als Wissenschaft steht in dieser Hinsicht hinter keiner Wissenschaft zurück; sie hat einen realen Inhalt, die psychischen Erscheinungen; ihn genau zu erfassen, ist Sache der Empirie; sie will in derselben die stetigen Naturgesetze erkennen und aus der Verbindung derselben das Wesen der Erscheinung erklären, dies ist Sache der Theorie. Sind beide Seiten wohl vereint, so entsteht die Psychologie als Wissenschaft. Wer dazu beiträgt, sie zu schaffen, handelt nicht wider Kant, sondern im Sinne Kant's.

Schluss.

Ergebnisse der Arbeit.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit über Kant's Psychologie sind bereits am Ende der einzelnen Abschnitte kurz zusammengefasst worden; indessen eine zusammenhängende Wiederholung derselben am Schlusse der ganzen Untersuchung mag die Uebersicht über dieselben zweckmässig erleichtern.

Die neuerdings von K. Fischer wiederum angeregte Frage nach der psychologischen Natur und Grundlage des Kant'schen Kriticismus veranlasste eine abermalige Prüfung dieser alten Frage. Ein kurzer historischer Rückblick auf die widersprechenden Ansichten über Kant's Verhältniss zur Psychologie musste am nachdrücklichsten die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung darthun. Bei diesem Rückblick zeigte sich ein Bild voller Widersprüche. Ulrici, K. Fischer und gestützt auf ihn neuerdings Liebmann behaupteten, die Vernunftkritik dulde keine psychologische Grundlage; Beneke und Schopenhauer vermissten dieselbe und tadelten Kant's Abweisung derselben; Fries suchte das Vorhandensein einer psychologisch-anthropologischen Grundlage der Vernunftkritik zu erweisen und erklärte Kant's Abweisung derselben für eine Selbsttäuschung; Herbart endlich nahm das Vorhanden-

sein der psychologischen Grundlage ebenfalls an, hielt aber gerade diese Grundlage, insbesondere die Lehre von den Seelenvermögen, für den Grundirrthum der Kant'schen Philosophie und beklagte die Vergrösserung dieses Fehlers in der Schule Kant's. In Betreff des Apriori behaupteten Ulrici und K. Fischer, dasselbe sei nach Kant nicht psychologisch zu entdecken; Beneke und Herbart leugneten die Apriorität der Erkenntnisse selbst, hielten die apriorischen Erkenntnisse somit ihrem Ursprunge nach für psychologisch ableitbar; Schopenhauer und Fries endlich hielten die Apriorität der Erkenntnisse fest, behaupteten aber, dass die Entdeckung dieser Apriorität auf dem Wege psychologischer Selbstbeobachtung und Reflexion gewonnen sei und glaubten durch Ausbildung dieses Weges Kant selbst zu ergänzen und zu verbessern.

Im Hinblick auf diese widersprechenden Auffassungen und Urtheile würde schon allein das Interesse der historischen Wahrheit die Wiederaufnahme einer gründlichen Prüfung der Ansicht Kant's rechtfertigen; bei den vorliegenden Problemen aber wird der Werth einer solchen historischen Untersuchung noch durch das speculative Interesse erhöht, das sich mit jedem Versuche verbindet, die Lösung dieser auch jetzt noch bedeutungsvollen psychologischen Grundprobleme zu fördern. In diesem doppelten Interesse ist diese Arbeit unternommen worden; sie soll die psychologischen Ansichten Kant's darlegen, verständlich erklären, gegen falsche Vorwürfe vertheidigen, und wo es nöthig scheint, berichtigen, und zugleich soll sie im Anschluss an die speculative Prüfung zur richtigen Lösung der Probleme selbst einen Beitrag liefern. Der dabei einzuschlagende Gang der Untersuchung ergab sich aus dem Zusammenhang der Fragen von selbst.

Zunächst schien es gerathen genau in's Auge zu fassen, welche Aufgabe Kant selbst seiner Vernunftkritik giebt, welche Stellung er ihr im System der philosophischen Erkennt-

nisse anweist. Kant legt theoretisch Gewicht auf die bestimmte Unterscheidung wissenschaftlicher Disciplinen, nennt es Verunstaltung, nicht Vermehrung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt. Aber im Gebrauch dieser Unterschiede verfährt Kant nicht immer strenge; dadurch kommt er zu Aeusserungen über einzelne Disciplinen, die zu verschiedener Auffassung Anlass geben. Durch solches Schwanken der Aeusserungen Kant's über Vernunftkritik, Transscendentalphilosophie und Metaphysik sind widersprechende Ansichten über die Natur dieser Disciplinen und ihre Stellung zu einander hervorgerufen. Meine genaue Darlegung des wechselnden Gebrauchs dieser Bezeichnungen suchte dem Streit darüber ein Ende zu machen und zugleich die richtige Auffassung der psychologischen Natur der Vernunftkritik vorzubereiten. Es erwies sich sofort die Ansicht Derer als unrichtig, welche meinten, Kant's Vernunftkritik habe alle Metaphysik abthun wollen. Kant's Feindschaft galt nur der üblichen Schulmetaphysik; sein positives Bestreben aber war darauf gerichtet, durch Vernunftkritik und Transscendentalphilosophie eine gründliche Metaphysik vorzubereiten. Als ebenso unpassend wurde Herbart's Ungewissheit erkannt, ob die Vernunftkritik eine Metaphysik oder eine Psychologie sein solle. Sie sollte weder das eine, noch das andere sein oder ersetzen, sondern als Propädeutik eine Metaphysik als Wissenschaft, welche Transscendentalphilosophie und Physiologie der reinen Vernunft zu umfassen hätte, schaffen helfen. Auch Fries Behauptung, die Transscendentalphilosophie habe Kant allein als reine Philosophie gegolten, erwies sich als Irrthum. Erst mit der Physiologie der reinen Vernunft zusammen bildet die Transscendentalphilosophie nach Kant das System der reinen Vernunft, die Metaphysik, und erst, wenn noch die Vernunftkritik als Propädeutik zur Transscendentalphilosophie hinzukommt, ist der Inhalt der reinen Philosophie vollständig be-

zeichnet. Schon dieser Blick auf das System der von Kant angenommenen Disciplinen der Philosophie machte es ferner zweifelhaft, dass es ausreicht zu sagen, Kant habe die rationale Psychologie durch seine Kritik zerstört und die empirische Psychologie nicht als Philosophie angesehen, somit von der Psychologie als Wissenschaft überhaupt Nichts gehalten. Auch hier mussten Missverständnisse vorliegen, die einer weiteren Aufklärung bedurften.

Um nun über das Verhältniss der Philosophie Kant's zur Psychologie Klarheit zu gewinnen, musste zuerst als Hauptfrage in Betracht gezogen werden, wie es sich mit der psychologischen Grundlage der kritischen Gesammtarbeit Kant's verhält. Kant's Sonderung der drei Kritiken beruht auf der Unterscheidung des Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungsvermögens unserer Seele. Dass dieser Annahme psychologische Voraussetzungen zum Grunde liegen, hat Niemand bestritten; aber die Urtheile über Kant's Bewusstsein von dieser Grundlage so wie über den Werth derselben sind verschieden ausgefallen. Manche haben für diese Voraussetzungen Kant's die rechte Begründung vermisst; Andere wie besonders Herbart haben die angenommene psychologische Grundlage, die Lehre von den Seelenvermögen, für durchaus mangelhaft und irrig erklärt. Diese Urtheile veranlassten zunächst eine eingehende Darlegung der Entwicklungsgeschichte dieser psychologischen Ansichten Kant's. Aus einzelnen Aeusserungen seiner Briefe und vorkritischen Schriften ersahen wir, wie allmählig unter mancherlei Schwankungen die Lehre von den drei Seelenvermögen sich in seinem Geiste entwickelte, bis endlich nach einer kurzen Erwähnung der Annahme dieser Vermögen in einem Briefe an Reinhold vom J. 1787 diese Lehre ihre geschlossene Ausführung erhielt in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft im J. 1790. Die von Erdmann und Anderen ausgesprochene Ansicht, Kant verdanke diese Lehre von den

Seelenvermögen, wie überhaupt seine psychologischen Ansichten wesentlich dem Einfluss von Tetens, ward eingehend widerlegt. Diese Ansicht Kant's ergab sich wesentlich als ein Resultat seines eigenen langjährigen Nachdenkens, wobei die von Sulzer, Tetens, Eberhard, Herder und besonders von M. Mendelssohn entwickelten Gedanken nur als anregende Factoren zu seinem eigenen Nachdenken mit in Anschlag gebracht werden können. Am meisten Berührungspuncte hat das Ergebniss des Kant'schen Nachdenkens mit den Ansichten von M. Mendelssohn. Die einmal erworbene Ansicht über die Seelenvermögen hielt dann Kant, wie besonders aus der Abhandlung über Philosophie vom J. 1794 gezeigt wurde, mit bewusster Klarheit fest gegenüber den schon dämals angestellten Versuchen alle Seelenvermögen auf die eine Grundkraft des Erkennens oder Vorstellens zurückzuführen und aus ihr abzuleiten. Die scharfsinnige Erneuerung dieser Versuche durch Herbart und der gerade neuerdings durch Lotze's und Trendelenburg's Angriffe wieder erstandene Streit mit den Herbartianern über diese Lehre machte eine abermalige eingehende Untersuchung nothwendig. Das Ergebniss derselben war eine Widerlegung Herbart's und somit eine Rechtfertigung der Lehre von den Seelenvermögen. In der Hauptsache befand meine Ansicht sich dabei in Uebereinstimmung mit den Ansichten Lotze's und Trendelenburg's, nur über einzelne Puncte, wie über die Trennbarkeit der Vermögen von einander, über die Natur des Begehrungsvermögens, über die praktische Bedeutung der Vermögenstheorie musste ich anderer Meinung sein. Auch wird im Ganzen meine Begründung der Lehre von den Seelenvermögen einen etwas realistischeren Anstrich haben. Es wird mir besonders willkommen sein, wenn die Herbartianer diese Kritik ihres Herrn und Meisters und meine Begründung der entgegenstehenden Ansicht einer scharfen Kritik unterwerfen wollen. Ihre Kritik wird

mich nicht gleichgültig finden. So lange ich wider sie noch Etwas zu sagen habe, wird eine weitere Rechtfertigung meinerseits nicht ausbleiben. Ueberführt mich die Kritik eines Irrthums, so werde ich ihn offen bekennen. Bis dahin aber werde ich Kant, der die Lehre von den Seelenvermögen ausbildete und zur Grundlage seiner Kritiken machte, für einen bessern Psychologen halten, als Herbart, der diese Lehre bestritt und Kant wegen der Annahme dieser Grundlage tadelte. Diese Anerkennung Kant's in der Hauptsache hindert indessen nicht eine Berichtigung Kant's im Einzelnen. Nach meiner darauf gerichteten Betrachtung ergab sich, dass Kant bei dem besprochenen Problem den durchaus richtigen analytischen Weg der Untersuchung verfolgt hat, von treffenden Voraussetzungen über den Kraftbegriff und die Mehrheit der Vermögen eines Wesens ausgegangen, auch zu der im Wesentlichen richtigen Annahme der drei seelischen Grundvermögen des Vorstellens, Fühlens und Wollens gelangt ist, und dass nur die Begründung und Ausführung seiner Annahme einer theilweisen Umgestaltung bedarf. Somit war bewiesen, dass Kant seinen kritischen Arbeiten eine im Wesentlichen richtige psychologische Grundlage gegeben und dieselbe mit klarem Nachdenken gerechtfertigt hat.

Die zweite Hauptfrage war, ob Kant innerhalb seiner kritischen Arbeit seine Hauptentdeckung, die des Apriorischen auf den verschiedenen Gebieten der Seelenvermögen, vermittelst psychologischer Selbstbeobachtung gemacht hat oder überhaupt auch nur hat machen können. Fries hatte eine solche psychologische Auffindung des Apriori angenommen, aber behauptet, Kant selbst habe getäuscht durch seinen Transscendentalismus das Wesen der von ihm geübten Reflexion und somit die psychologische Natur seiner Entdeckung verkannt. F. A. Carus, Reinhold, Herder schienen den Grundcharakter der kritischen Methode ähnlich aufzufassen. Ulrici dagegen hatte

schon früher diese Auffassung Kant's für unmöglich erklärt. Neuerdings war besonders von K. Fischer und im Anschluss an ihn von Liebmann die Möglichkeit bestritten worden, dass die kritische Methode im Sinne Kant's eine psychologische sein könne. Was a priori sei, könne nie a posteriori erkannt werden. Wenn im Gegentheil Fries der Meinung sei, was die Vernunftkritik entdecke, sei a priori, aber die Entdeckung selbst sei a posteriori, so liege darin das πρῶτον ψεῦδος der Friesischen Philosophie. Kant habe wohl gewusst, warum er seine Kritik nicht wollte für Psychologie gelten lassen. Waren die Einsichten derselben nur psychologisch und darum nur empirisch, so waren in demselben Augenblicke die Objecte dieser Einsichten nicht mehr ursprünglich und damit hatte sein Unternehmen allen Sinn verloren. Die Selbstbeobachtung erfasse doch nur das eigene Ich, gelange somit nie zu Resultaten, welche die Kennzeichen der apriorischen Gewissheit, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich trügen. Ueberweg hatte dem widersprochen, hatte die Auffassung von Fries vertheidigt und also keinen Widersinn in der Annahme gefunden, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen. — Meine Arbeit bietet eine eingehende Rechtfertigung dieser letzten Annahme. Sie erinnert daran, dass selbst im Sinne Kant's bei dem vorliegenden Probleme die Frage quid facti und die Frage quid juris, die Auffindung des Apriori und die Rechtfertigung des apriorischen Fundes unterschieden werden muss. Eine Zusammenstellung aller in seinen Briefen und Hauptschriften enthaltenen Aeusserungen Kant's über seine Entdeckung des apriorischen Thatbestandes unserer Seele ergab, dass er selbst im Grunde die psychologische Natur dieser Entdeckung nicht verkannt hat. Der natürliche Fortgang seiner Untersuchung bestand darin, zunächst darzuthun, dass alle Erfahrung uns nur comparativ allgemein gültige Erkenntnisse liefern kann, dass

somit unbedingt nothwendige, allgemeingültige Erkenntnisse, falls solche sich in uns vorfinden, eine andere Quelle als die Erfahrung haben müssen, dass solche Erkenntnisse nur deshalb unbedingte Gewissheit für unsern Geist haben können, weil sie zum ursprünglich eigenen Besitz desselben gehören, ihm a priori zugehörig sind. Mit diesem Kriterium der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit als leitenden Gesichtspunct durchforschte nun Kant unsern gemischten Erkenntnissbestand, um das Apriori aufzufinden. Diese Durchforschung war eine Sache der analysirenden und reflectirenden Selbstbeobachtung und konnte auf keinem anderen als auf diesem psychologischen Wege zum Ziele gelangen. Kant wusste aber auch, wie unklar die Philosophen lange Zeit über diesen apriorischen Thatbestand der menschlichen Seele geblieben waren, wie unsicher er selbst noch beim Aufsuchen desselben gewesen, nachdem schon die Kriterien des Apriori von ihm gefunden waren, wie viel Mühe und Zeit also ihm selbst die Auffindung des Apriori gekostet hatte. Daraus ersah er deutlich, dass unmittelbares Selbstbewusstsein zur Auffindung des Apriori nicht genügt, dass vielmehr die Selbstbesinnung noch der Hülfe wissenschaftlicher Analyse und Reflexion bedarf. In diesem Sinne lehnte er also gewiss mit Recht die blosse Selbstbeobachtung als Mittel zur Entdeckung des Apriori ab, aber gewiss nicht die durch wissenschaftliche Analyse und Reflexion geleitete Selbstbesinnung. Vielmehr ist in seinen Schriften klar ausgesprochen, dass er selbst nur auf diesem Wege zum Apriori gekommen sein wollte. Nur gehörte dazu, dass diese Selbsterkenntniss wahre Wissenschaft werde, noch etwas mehr als die analytisch reflectirende Auffindung des apriorischen Thatbestandes. Der zunächst allerdings subjective Fund bedurfte zum Beweis seiner allgemein menschlichen Objectivität noch einer besonderen wissenschaftlichen Rechtfertigung. Kant nannte diese die transscendentale Deduction des Apriori; sie bestand darin,

dass die apriorischen Anschauungsformen, Verstandesbegriffe und Vernunftideen als Grundbedingungen zur Möglichkeit aller Erfahrung dargestellt wurden. Kant konnte in dieser Deduction irren; aber soweit dies nicht der Fall war, musste sie allerdings den vollgültigen wissenschaftlichen Beweis für die Richtigkeit seiner Entdeckung liefern. Es ist daher begreiflich, dass Kant auf die Entwicklung dieser transscendentalen Deduction mehr Aufmerksamkeit verwendete, als auf die Darlegung des Weges, der ihn zur Auffindung des Apriori geführt hatte. Um so angemessener glaube ich die in meiner Arbeit vorgenommene Zusammenstellung der thatsächlich darüber vorliegenden Aeusserungen Kant's halten zu dürfen. Sie kennzeichnen deutlich den von Kant genommenen Weg als den der psychologischen Analyse und Reflexion. Fries hatte somit Unrecht, wenn er behauptete, Kant habe diese psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt, weil er das Wesen der Reflexion nie begriffen habe; aber mit Recht glaubte er Kant in seinem Sinne durch Entwicklung der psychologischen Natur des Kriticismus ergänzen zu können. Fries lieferte die Entwickelung der von Kant angedeuteten, aber um der transscendentalen Deduction willen zu kurz behandelten Seite der Entdeckungsgeschichte des Apriori. K. Fischer ferner hat Recht hervorzuheben, dass der Beweis der Rechtmässigkeit des Apriori im Sinne Kant's mehr ist als eine psychologische Entdeckung; hat aber nicht Recht darum zu behaupten, was a priori sei, könne auf dem Wege psychologischer Selbstbesinnung nicht entdeckt werden. Das kann vielmehr nur auf diesem Wege geschehen und auch Kant hat dasselbe auf keinem anderen Wege gesucht.

Woher aber dann die unleugbar von Kant ausgesprochene Abweisung aller psychologischen Empirie von seiner kritischen Aufgabe, besonders von der Aufsuchung des Apriori auf den Gebieten der Metaphysik, Logik und Ethik? Welchen

verständlichen Sinn hat dann diese Abweisung und wie weit ist sie in dem von Kant angenommenen Sinne berechtigt? — Dies war die weitere, dritte Hauptfrage meiner Arbeit. Vor Allem schien mir auch hier unerlässlich, zuerst Kant's Aeusserungen darüber in ihrem vollen Zusammenhange gegenwärtig zu haben; sie finden sich daher aus den verschiedenen Hauptschriften Kant's entnommen in meiner Arbeit zusammengestellt. Die Erklärung und Prüfung dieser Abweisung der psychologischen Empirie von Metaphysik, Logik und Ethik erforderten für jede Disciplin eine besondere Betrachtung, nur einige allgemeine Erwägungen konnten für sie alle gelten. Um Kant's Abweisung der psychologischen Empirie im rechten Sinne zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, in welcher Bedeutung Kant von der Erfahrung redet. Erfahrung ist ihm eigentlich das gemeinsame Product der von Aussen erregten Sinnesempfindung und des Verstandes, der den also dargebotenen Sinnenstoff von Innen bearbeitet. Nicht selten aber denkt Kant, wenn er von Erfahrung redet, mehr an die von der Sinnlichkeit herrührende Seite dieses gemeinsamen Productes. Erfahrung bedeutet ihm dann so viel wie Wahrnehmung äusserer Erscheinungen der Körper oder innerer Zustände der Seelen, oder auch so viel wie die aus solchen Wahrnehmungen gewonnene inhaltliche Erkenntniss. Von dieser letzteren Erfahrung nun sollen die apriorischen Begriffe nicht abgeleitet werden können. Die Selbstbesinnung, die zum Apriorischen führt, soll also unterschieden werden von der Beobachtung seelischer Erfahrungsthatsachen, die uns in den Stand setzt allgemeine Gesetze unseres Seelenlebens abzuleiten. Bei der ersteren nehmen wir in der That geleitet von den festen Kriterien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur Analyse und Reflexion zur Hülfe, bei der zweiten gehen wir ohne festen Leitstern den Weg der Induction. Diesen Unterschied hat Kant im Auge gehabt, als er von der Erkenntniss

des Apriori die Belehrung durch innere Erfahrung abwies, er meinte nur die durch Induction gewonnene innere Erfahrung. Ohne letztere sollte das Apriori in unserer Seele entdeckt sein und ohne sie wird es auch entdeckt. In diesem Sinne wurde die Psychologie als innere Erfahrungswissenschaft von der Aufgabe der Vernunftkritik abgewiesen. Nehmen wir nun den Begriff der inneren Erfahrung nicht in diesem beschränkten Sinne Kant's, so müssen wir Kant's Auffinden des Apriorischen als eine psychologische Analyse der inneren Erfahrung und seine transscendentale Deduction als eine ebenfalls der Psychologie angehörige Rechtfertigung dieser Analyse ansehen. Stets handelt es sich dabei um eine Erkenntniss des thatsächlichen Wesens unserer Seele und der Gesetze ihrer Thätigkeit. Die Aufwendung verschiedener Erkenntnissmittel in verschiedenen Richtungen dieses allgemeinen psychologischen Zweckes bedingt keine Sonderung der Disciplinen. Dadurch dass Kant nur die durch inductive Erfahrung gewonnene Kenntniss der Seele Psychologie nennen wollte, hat er nicht gerade die psychologische Natur der apriorischen Erkenntniss verkannt, aber er hat doch aus Vorurtheil Anstand genommen ihr diesen richtigen Namen zu geben und dadurch allerlei speculative Irrthümer seiner Nachfolger veranlasst, welche dem realen Fortschritt der Psychologie nachtheilig geworden sind. Vor Allem aber hat ihn dieses psychologische Vorurtheil gehindert den vollen apriorischen Besitz unserer Seele zu entdecken, ein Mangel, der besonders in seiner Ethik hervortritt. Diese unberechtigte Scheidung der transscendentalen und psychologischen Erkenntniss hat den irrigen Subjectivismus seiner Logik und Ethik verschuldet. In den verschiedenen Theilen dieses Abschnittes meiner Arbeit habe ich die auf diesen Subjectivismus und Formalismus Kant's gerichteten Vorwürfe von Schopenhauer, Beneke, Fries, Trendelenburg, Schleiermacher, Herbart und anderen einer genauen Prüfung un-

terzogen. Manche dieser Vorwürfe, namentlich die den Formalismus der Ethik betreffenden Vorwürfe Schleiermacher's, Dilthey's und Trendelenburg's glaubte ich von Kant abweisen zu müssen. Die wirklichen Irrthümer Kant's in Logik und Ethik, wie die Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft, die Ableitung der Kategorien aus den Urtheilsformen, die Isolirung des apriorischen Pflichtbegriffs von den eben so ursprünglichen sittlichen Idealen habe ich mich bemüht zunächst psychologisch zu erklären, in der Voraussetzung, dass bei einem Denker wie Kant selbst im Irrthum noch ein richtiger Grundgedanke sich verbergen könne, der nicht zur klaren Entwicklung oder zum klaren Ausdruck gelangt sein mögte. Die bleibenden auch schon von Anderen gerügten Irrthümer sind darum nicht von mir verhehlt worden; aber in der richtigen Begrenzung derselben und in dem Nachweis ihres psychologischen Ursprungs suche ich das Neue meines Beitrags zum richtigen Verständniss Kant's und zur Förderung der Probleme selbst. Von Seiten meiner kritischen Leser würde mir ein Eingehen auf die Betrachtung über die ethischen Grundelemente besonders erwünscht sein. Sind meine darüber entwickelten Ansichten richtig, so steht Kant auch hier den realistischen Bestrebungen unserer jetzigen ethischen Forschung nicht so fern wie angenommen wird, und müsste somit eine wesentlich andere Auffassung über seine Moral als üblich Platz greifen. Der jetzt erstrebte Fortschritt bewegte sich dann nicht im Gegensatze zu Kant, sondern befände sich in Uebereinstimmung mit seiner wahren Absicht. Ein psychologischer Grundirrthum Kant's aber bliebe Schuld daran, dass nur ein Theil seiner Moral als echte Grundlage aller zukünftigen Ethik allseitig anerkannt werden muss, indessen dieser Theil selbst vertrüge und forderte die wünschenswerthe und jetzt erstrebte psychologische Ergänzung.

Die irrige Scheidung der Elemente unserer psychologischen Erkenntniss endlich ist es auch, welche Kant zu einer Verkennung der Psychologie als Wissenschaft verleitete. Der dabei hervortretende Gegensatz gegen die psychologische Richtung seiner eigenen Speculation musste ihn selbst zu widersprechenden Aeusserungen führen. So erklärte er die rationale Psychologie für nichtig und forderte doch eine Metaphysik der inneren Natur; sprach der empirischen Psychologie ihre wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit ab und erklärte sie doch für so wichtig, dass ihr einstweilen bis zur selbstständigen eigenen Entwicklung ein Plätzchen in der Metaphysik eingeräumt werden müsse, damit sie nicht ganz abhanden komme aus dem System der philosophischen Disciplinen. Diese Widersprüche bedurften einer Aufklärung; der letzte Abschnitt meiner Arbeit ist bestimmt dieselbe zu geben. Die erste Aufgabe desselben bestand darin zu erforschen, unter welchen Einflüssen Kant's Ansichten über die Scheidung der rationalen von der empirischen Psychologie sich gebildet hat. Es zeigte sich, dass mit Unrecht diese Auffassung auf Wolff zurückgeführt wird. Wolff deducirt die Einheit und Einfachheit der Seele ontologisch aus der Einfachheit der Substanz, Kant lässt die rationale Psychologie umgekehrt die einfache und einheitliche Substantialität der Seele aus der Einheit und Einfachheit ihres Bewusstseins folgern. Herbart hatte deshalb von Kant behauptet, er habe seine Ansicht von der rationalen Psychologie ganz aus der Luft gegriffen. Indem ich den Studien Kant's nachging, kam ich zur Annahme, dass Kant diese Auffassung aus der Beschäftigung mit den Schriften seines Lehrers M. Knutzen, seines Freundes M. Mendelssohn und des von ihm geschätzten H. S. Reimarus gewonnen haben wird. Er gab den Beweisen dieser Männer nur die systematisch klare Form, die ihm als Grundlage seiner Kritik der rationalen Psychologie diente. Seine Darstellung

dieser Psychologie war somit historisch berechtigt. Nur in einem Punct verfehlte sie den rechten Ausdruck; es gelang ihm nicht die Vernunftschlüsse der rationalen Psychologie in die richtige Form von Paralogismen zu bringen. Die von Kant materiell richtig bezeichneten Trugschlüsse der rationalen Psychologie liegen wirklich vor, aber Kant hat ihnen nicht den formal richtigen Ausdruck gegeben. An einem der Paralogismen zeigte ich wie dieser Ausdruck hätte lauten müssen. Dieser Mangel der Darstellung Kant's mag Herbart mit verleitet haben die Trugschlüsse derselben in Abrede zu stellen. Die Art, wie Herbart die Schlussfolgerung der rationalen Psychologie entwickelte, verhüllte die Paralogismen freilich geschickt, aber beseitigte sie nicht. Um dies zu erweisen, bedurfte Kant's Kritik der rationalen Psychologie einer besonderen Rechtfertigung gegen Herbart's Einwände. Dazu war ein Eingehen auf die Begriffe vom Selbstbewusstsein, vom Ich nothwendig. Mein Bemühen war zu zeigen, dass die von Herbart in diesen Begriffen gesuchten Widersprüche nicht vorhanden und dass seine psychologischen Verbesserungen als solche nicht anzuerkennen sind, vielmehr auf die von ihm verworfenen Vorstellungen vom Ich zurückführen. Ebenso musste nach einer anderen Seite, besonders gegen Lotze, die Behauptung Kant's aufrecht erhalten werden, dass aus der Einheit des Selbstbewusstseins nicht die Simplicität der Seelensubstanz gefolgert werden kann. Die Vertheidigung dieser Behauptung machte zugleich auf einige weniger beachtete Aeusserungen Kant's aufmerksam und rechtfertigte beiläufig zum polemischen Gebrauch gegen den idealistischen Dogmatismus die theoretische Möglichkeit der materialistischen Behauptung, dass die Materie denken könne. Die historisch nachgewiesene oberflächliche Begründung dieses Satzes seitens der Materialisten musste dabei freilich einer wesentlichen Verbesserung unterzogen werden. Dieser Excurs verfolgte nur den einen

Zweck, die Wahrheit der Behauptung Kant's zu bekräftigen, dass wir vom Wesen der Seele kein Wissen besitzen. Kant's Irrthum aber bestand darin, dass er über dieser Wahrheit die Bedeutung der idealistischen Auffassung der Seele als Theorie verkannte. Die Lehre der rationalen Psychologie, welche aus der Einheit des Selbstbewusstseins die Selbstständigkeit, Einfachheit und Einheit des Wesens der Seele folgert, ist unrichtig, insofern sie beansprucht ein sicheres Wissen vom Wesen der Seele zu sein, aber vollständig berechtigt ist sie als idealistische Theorie vom Wesen der Seele, von ihren Erscheinungen und Gesetzen. Als solche Theorie hat sie den Beweis ihrer Tauglichkeit gleich jeder anderen Theorie dadurch zu führen, dass sie sich besser als eine andere im Stande zeigt, die Erscheinungen des Seelenlebens zu erklären. Und so weit bis jetzt die Geschichte der Psychologie darüber ein Urtheil erlaubt, hat die idealistische Theorie einen Vergleich, besonders mit der materialistischen wahrlich nicht zu scheuen. Zu jeder Theorie gehört aber auch eine Summe wohl erworbenen und begründeten Wissens, diese Summe hat im vorliegenden Falle die sogenannte empirische Psychologie zu liefern. Dass eine einseitige Auffassung Kant's vom inneren Sinn, dessen Annahme im Uebrigen gegen Herbart's Angriffe gerechtfertigt ist, und ebenso eine durch den damaligen Zustand der empirischen Psychologie mit veranlasste Täuschung über die Tragweite der psychologischen Forschung Kant verhindert hat die wissenschaftliche Bedeutung der empirischen Psychologie zu würdigen, ist im letzten Kapitel meiner Arbeit gezeigt worden. Vor Allem ergab es sich als ein Missgriff Kant's, die zusammengehörigen Theile einer Wissenschaft zu scheiden. Die unrichtige Trennung der rationalen und der empirischen Psychologie musste ihn zu unrichtigen Urtheilen über die wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit beider Theile kommen lassen.

Dieselben gehören zusammen wie Theorie und Beobachtung der Thatsachen, sie können daher nur vereinigt die Psychologie als Wissenschaft begründen. Eine solche Entwicklung der Psychologie liegt im wahren Sinne Kant's und ist das dringendste Bedürfniss der Zukunft unserer Philosophie.

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Berlin

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED